

- ۳ سر ارادت ما و استان حضرت دوست
نظیر دوست ندیدم اگرچه از مه و مهر
صبا ز حال دل تنگ ما چه شرح دهد
نه من سبوکش این دیر رند سوزم و بس
۶ مگر تو شانه زدی زلف عنبرافشان را
نثار روی تو هر برگ گل که در چمنست
زبان ناطقه در وصف شوق نالانست
رخ تو در دلم آمد مراد خواهم یافت
۹ نه این زمان دل حافظ در آتش هوسست
که داغ دار ازل، همچو لاله خودروست
نزاری قهستانی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:
که باشد آنکه ترا بیند و ندارد دوست
بدت مباد کت از پای تا به فرق نکوست
(دیوان، ص ۲۴۰)
- سعدی نیز دو غزل بر همین وزن و قافیه دارد:
- (۱) بتا هلاک شود دوست در محبت دوست
که زندگانی او در هلاک بودن اوست
(کلیات، ص ۴۴۳)
- (۲) سفر دراز نباشد به پای طالب دوست
که زنده ابدست آدمی که کشته اوست
(کلیات، ص ۴۴۵)
- (۱) ارادت: در مصراع دوم «ارادت» خالی از ایهام نیست: الف) هرچه بر سر ما می رود از

عشق و ارادت ما به اوست؛ ب) هر چه برای ما پیش می آید، خواست و اراده اوست. بین ارادت در مصراع اول و دوم مناسبت و در عین حال تفاوت معنایی هست.

(۲) حافظ يك دوبار دیگر به این مضمون که مه و مهر آینه جمال دوست هستند اشاره کرده است:

- جلوه گاه رخ او دیده من تنها نیست ماه و خورشید همین آینه می گردانند

- ولیکن کی نمائی رخ به رندان تو کز خورشید و مه آئینه داری

(۳) صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

(۴) سبوكش: محتمل دو معنی است، الف) آنکه شراب از سبو نوشد (فرهنگ معین)،

شراب نوش؛ ب) سبو کشنده، آنکه سبو کشد، حمل کننده سبو، آنکه سبو را از جایی به جایی ببرد (← لغت نامه). حافظ در جای دیگر گوید:

سبوكشان همه در بند گیش بسته كمر ولی ز ترك كله چتر بر سحاب زده

عراقی گوید:

یاری دارم ز بهر او آمده ام

- در کوی خرابات نه نو آمده ام

من هم به کشیدن سبو آمده ام

گر یار مرا کوزه کشی فرماید

(دیوان، ص ۳۱۶)

خواجو گوید:

مرا به کوزه کشان شرابخانه فروش

- منم غلام تو و زانك از من آزادی

روم سبوی خراباتیان کشم بر دوش

به بوی آنکه ز خمخانه کوزه ای یابم

(دیوان، ص ۲۸۵)

- دیر رند سوز: کنایه از جهان است که به کام رند نمی گردد. حافظ با «سوز» ترکیبهای

زیبائی ساخته است: عافیت سوز، عالم سوز، انجم سوز، بیشه سوز، صوفی سوز. دیر رند سوز نمی تواند کنایه از خرابات یا دیرمغان یا میخانه باشد، چه این مکان، رند پرور است، و مقام اصلی رند است، نه اینکه رند سوز باشد.

- کارخانه: «اصلاً چنانکه مشهور است به معنی محل کار یا کارگاه است. مجازاً: دنیا،

جهان، گیتی» (لغت نامه) و در حافظ بارها، بیشتر به معنی جهان، به کار رفته است:

... که کارخانه دوران مباد بی رقمت

... کاین کارخانه ایست که تغیر می کنند

- در کارخانه ای که ره علم و عقل نیست ... «تعالیه» (تعالیه: ۱)

۱۰ - بیا که رونق این کارخانه کم نشود...

نیز ← کارگاه: شرح غزل ۱۶۴، بیت ۱. *یا لایزال صمدی و یاقین صمدی*، تفسیر «ان لایزال»

- سنگ و سبزو: شادروان دهخدا در امثال و حکم، سنگ و سبورا «دو ضد، دو

جمع نشدنی» معنی کرده و همردیف «آتش و پنبه» و «پشه و باد» و «آتش و سپند» و «سنگ و

آبگینه» شمرده است. انوری گوید:

سقای سر کوی امل خصم ترا دید فریاد برآورد که سنگی و سبوی

(دیوان، ص ۵۰۴)

سنگ عشق تو چو بشکست سبوی دل من باز باید زدن آخر بهم این سنگ و سبوی

(دیوان، ص ۹۴۳)

سعدی گوید:

- چشم اگر بادوست داری گوش بادشمن مکن

(کلیات، ص ۴۴۴)

- بسی بگفت خداوند عقل و نشنیدم که دل به غمزه خوبان مده که سنگ و سبوست

(کلیات، ص ۴۴۵)

- معنای بیت: تنها من نیستم که گرفتار دشواریها و درشتیهای این جهان رندسوزیا

روزگار خردمندستیز هستم. باز وضع من که سبوکشم - با ایهام: الف) یعنی شرابی هم

می نوشم ب) بسان خادم میخانه، یا صوفی به قصد خدمت یا ریاضت، سبورا از جائی به جائی

حمل می‌کنم - از دیگران بهتر است که تضادشان با این جهان غیر قابل حل است، یا سرشان

چون سبب به سنگ حادثه های آن شکسته است.

(۵) مگر: مگر در اینجا افاده قطع و یقین می کند، یعنی این است و جز این نیست که تو

زلف عنبرافشان را شانه زده‌ای که چنین و چنان شده است. برای تفصیل و مثالهای بیشتر

← شعر ح غزل ۴، بیت ۳۔

(۷) زبان ناطقه: یعنی زبان نفس ناطقه یا زبان قوه ناطقه. وگرنه پیدا است که ناطقه مؤنث

نم، تواند صفت زبان باشد. کمال الدین اسماعیل گوید: (الف) و هجاء بیضال احوال: تسمیه

در بغ طمع مرا گر معلمی بودی زبان ناطقه دادی به بندگیش اقرار

دریغ طبع مرا تر مکی بودی

بریده: زبان: برابری با زبان بریده یعنی لال و الک. در جای دیگر گوید:

كلك : باز به بده حافظ در انجمن با کس نگفت راز تو تا ترك سر نکرد

شك نیست که مناسبات و ظرایف لفظی هم در این ابیات و تعبیر «كلك زبان بریده» یا «كلك بریده زبان» هست. چه زبان قلم در هر حال و ظاهراً بریده است و هر قلمی به اصطلاح قطزده شده است. سعدی گوید:

زبان بریده به کنجی نشسته صم بکم به از کسی که نباشد زبانش اندر حکم
پیدا است که این صفت «بریده» برای زبان، از رسم ددمنشانه بریدن زبان گنهکاران، یا کسانی که زبان درازی می کرده اند، نشأت گرفته است. و بعداً توسعه یافته و استعاره از شخص خاموش یا غیر فصیح و به اصطلاح امروز «بی زبان» شده است.

- «زبان ناطقه در وصف شوق ما لالست». ضبط بعضی از نسخه ها از جمله نسخه خطی بودلیان و نسخه مطبوع خانلری چنین است، که مناسب تر از ضبط علامه قزوینی می نماید. این ضبط یعنی این کاربرد حافظ می تواند ملهم از این تعبیرات خواجو باشد:

- نجوم ثابته پیش سپهر قدت پست زبان ناطقه نزد صریر کلکت لال

(دیوان، ص ۳۶۱)

- جمال دولت و دین نیک پی تهمتن ثانی که شد به وصف جلالش زبان ناطقه ابکم

(دیوان، ص ۸۷)

آری مبالغه شاعرانه وقتی درست و کامل است که زبان ناطقه لال باشد، نه اینکه نالان باشد.

۸) فال: فال یعنی شگون، به زبان یا به دل نیک آوردن، پیش بینی خوشبینانه. در زبان عربی فال به صورت فال (جمع آن فؤل و افؤل) و تفأل به کار می رود و در وضع اولیه مراد از آن مطلق فال زدن، چه نیک و چه بد است، ولی عرفاً بیشتر به فال نیک اطلاق می شود، و ضد آن طیره یا تطیر است (در اصل یعنی آوازی یا پرواز پرنده ای نظیر کلاغ یا جغد را علامت شومی دانستن. این کلمه در قرآن مجید نیز به کار رفته است). در فرهنگ عرب تفأل و تطیر سابقه ای کهن دارد. از رسول گرامی (ص) نقل است که فال را خوش می داشت و تطیر را خوش نمی داشت: کان رسول الله (ص) يحب الفأل الحسن ويكره الطيرة (معجم و نسينك؛ لسان العرب؛ مجمع البحرين) نیز در این باب قول مشهوری هست که حدیث بودنش مسلم نیست: تفألوا بالخير تجدوه (فال نیکو زنید تا نیکیتان پیش آید - امثال و حکم دهخدا). در فرهنگ ایرانی نیز مانند فرهنگ عرب، و اغلب فرهنگهای کهن دیگر، فال نیک و بد سابقه کهن دارد. این کلمه به انواع و اقسام در شاهنامه به کار رفته است. ایرانیان به فال نیک، مروا و به فال بد مرغوا می گفتند (مرغوا از نظر مفهوم و مصداق درست برابر با کلمه تطیر عربی است، و همانطور که تطیر از طیر گرفته شده، مرغوا نیز از مرغ گرفته شده است). نوعی از

فال زدن با گشودن کتاب، یا سر کتاب باز کردن بوده که این کار بیشتر با قرآن مجید و دیوان حافظ و مثنوی رسم بوده است. گشودن مصحف یا فال به قرآن، نوع بارز استخاره است (← استخاره: شرح غزل ۴۶، بیت ۲). فال زدن هنوز هم در فرهنگ عامه جهانی زنده است و انواع و اقسام دارد که مشهورترین انواع آن کف بینی، فال قهوه، فال نخود، فال ورق است. (نیز ← نیز علم الفال در کشف الظنون)

نظامی گوید: ز بهبود زن فال کان سود تست که به بود (به باد) تو اصل بهبود تست (شرفنامه، ص ۲۶۹)

در دیوان حافظ سه بار کلمه فال یا فال زدن به کار رفته است. نخستین بار آن در همین بیت مورد بحث است که حال نکو را دنباله فال نکو می شمارد. در جاهای دیگر گوید: - از غم هجر مکن ناله و فریاد که دوش زده ام فالی و فریادرسی می آید (این غزل در طبع قزوینی نیست، از طبع خانلری نقل شد).

- مگر وقت وفا پروردن آمد که فالم لاتذرنی فرداً آمد (۹) لاله: [= آلاله از لال به معنی سرخ (که معرب آن لعل است) = شقایق] «گیاهی است از تیره سوسنیها... گل لاله از سه گلبرگ و سه کاسبرگ رنگین به شکل گلبرگها تشکیل شده است... در حدود ۵۰ نوع از این گیاه شناخته شده... طبق تحقیق کازیمیرسکی هرگلی که کاسبرگهای آن به رنگ خون و وسط آن سیاه باشد، به نام لاله و شقایق نامیده می شود... قزوینی در عجائب المخلوقات می گوید که شقایق النعمان نامی است که پادشاه حیره نعمان بن منذر بدین گل که به فارسی لاله نامیده می شود داده...» (فرهنگ معین، مدخلهای «لاله» و «شقایق النعمان»). «يك نوع از لاله، لاله داغدار، و نوع دیگر دلسوخته نامیده می شود» (پیشین، نیز برهان). «شقایق گلی از تیره کوکناریان که گلهای آن به رنگ سرخ تیره و لکه های سیاه است» (حاشیه برهان). همین لکه های سیاه است که در زبان شعرا به داغ تعبیر شده و از آن مضمونها ساخته اند. لاله در شعر حافظ سه چهره مشخص دارد:

الف) مظهر شهادت است، چنانکه این سمبل هنوز هم زنده است: - با صبا در چمن لاله سحر می گفتم که شهیدان که اند اینهمه خونین کفنان - ز خسرت لب شیرین هنوز می بینم که لاله می دمد از خون دیده فرهاد - نسیم زلف تو چون بگذرد به تربت حافظ ز خاک کالبدش صدهزار لاله بر آید - ز حال ما دلت آگه شود مگر وقتی که لاله بر دمد از خاک کشتگان غمت

تشبیه لاله به شهید یا شهید به لاله سابقه کهنی دارد. عطار گوید:
لاله چو شهیدان همه آغشته به خون شد
(دیوان، ص ۱۶۵)

ب) داغدار یا به تعبیر شاعرانه تر داغدار عشق ازلی یا داغدار ازلی عشق:
- ای گل تو دوش داغ صبحی کشیده ای
چون لاله می مبین و قدح در میان کار
- نه این زمان دل حافظ در آتش هوسست
- من چو از خاک لحد لاله صفت برخیزم
- لاله بوی می نوشین بشنید از دم صبح
- گشاده نرگس رعنا ز حسرت آب از چشم
- دل ما به دور رویت ز چمن فراغ دارد
- دل شکسته حافظ به خاک خواهد برد
پ) یادآور قدح و مظهر پیاله گیری:

- مگر که لاله بدانست بیوفائی دهر
- لاله ساغر گیر و نرگس مست و برمانام فسق
- چون لاله می مبین و قدح در میان کار...
- می کشیم از قدح لاله شرابی موهوم
- به یاد نرگس مست بلند بالائی
- لاله بوی می نوشین بشنید از دم صبح
- به بزمگاه چمن رو که خوش تماشائیست
(برای معنای این بیت ← کاسه گرفتن: شرح غزل ۱۶۲، بیت ۷).

- ساقی بیا که شد قدح لاله پر ز می...
- بر برگ گل به خون شقایق نوشته اند
- به چمن خرام و بنگر بر تخت گل که لاله
- کانکس که پخته شد می چون ارغوان گرفت
- به ندیم شاه ماند که به کف ایاغ دارد

- ۳ روی تو کس ندید و هزارت رقیب هست
 گر آمدم به کوی تو چندان غریب نیست
 در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست
 آنجا که کار صومعه را جلوه می دهند
 عاشق که شد که یار به حالش نظر نکرد
 ۶ فریاد حافظ این همه آخر به هرزه نیست
 هم قصه ای غریب و حدیثی عجیب هست
 کمال الدین خجندی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:
 گر جانب محب نظری از حبیب هست
 غم نیست گر هزار هزارش رقیب هست
 (دیوان، غزل ۲۰۷)
 (۱) هزار (= عندلیب = بلبل ← شرح غزل ۷، بیت ۱). هزار هم با صد و هم با عندلیب
 در مصراع دیگر تناسب و ایهام تناسب دارد. برای تفصیل ← شرح غزل ۶۷، بیت ۵.
 - رقیب: باید توجه داشت که در شعر حافظ و ادبیات قدیم قبل از او، رقیب به معنای
 امروزی یعنی رقیب عشقی نیست، بلکه به معنای نگهبان و محافظ و لله و دربان و نظایر آن
 است. چنانکه وقتی می گوید:
 چون بر حافظ خویشش نگذاری باری
 ای رقیب از بر او یک دو قدم دور ترک
 یا وقتی که می گوید:
 در آن شمایل مطبوع هیچ نتوان گفت
 جز این قدر که رقیبان تندخو داری
 نسبت دادن رقیب به معشوق، و نه به خود، حاکی از همین معناست:

- شد حلقه قامت من تا بعد از این رقیبت
 - نزدیک شد آن دم که رقیب تو بگوید
 - دلبر را بنده نوازیت که آموخت بگو
 - کی یافتی رقیب تو چندین مجال ظلم
 زین در دگر نراند ما را به هیچ بابی
 دور از رخت این خسته رنجور نمانده ست
 که من این ظن به رقیبان تو هرگز نبرم
 مظلومی ار شبی به در داور آمدی
 یا در همین بیت مورد بحث: روی تو کس ندید و هزارت رقیب هست.

گاه معنای رقیب، کمابیش به معنای رقیب عشقی نزدیک است:

- در تنگنای حیرتم از نخوت رقیب...

- رقیبم سرزنشها کرد کز این باب رخ برتاب

- رقیب آزارها فرمود و جای آشتی نگذاشت...

- خدا را ای رقیب امشب زمانی دیده بر هم نه

طبیعی است که رقیب به معنای محافظ و محرم، محسود شاعر عاشق واقع می شود و کم کم با رقیب عشقی یکسان گرفته می شود:

روا مدار خدایا که در حریم وصال
 رقیب محرم و حرمان نصیب من باشد
 ولی تحول معنای رقیب از محافظ و لله و دربان به سوی رقیب عشقی، در هر حال در دیوان حافظ چندان محسوس نیست. در مثالهایی که نقل شد و این مثالها:

- من ارچه در نظر یار خاکسار شدم
 رقیب نیز چنین محترم نخواهد ماند

- یا وفا یا خبر وصل تو یا مرگ رقیب
 بود آیا که فلک زین دوسه کاری بکند

- چو یار بر سر صلحست و عذر می طلبد
 توان گذشت ز جور رقیب در همه حال

اندکی رایحه رقیب عشقی استشمام می شود، ولی معنای اصلی رقیب به معنایی که گفتیم همچنان در آنها محفوظ است.

غزالی می نویسد: «اگر امشب نزدیک وی شوی هرگز وی را نبینی، و اگر امشب صبر کنی هزار شب وی را به تو تسلیم کنیم - بی رقیب و نگاهبان.» (کیما، ج ۱، ص ۵۲۶).

سنائی گوید:

لیک شکرست از این لاغری خود ما را
 که رقیب تو نبیند چو به تو درنگریم

(دیوان، ص ۴۰۰)

انوری گوید:

بر خاک درت ملک تو گویی که ز آرام
 طفلی است در آغوش رقیبی غنوده

(دیوان، ص ۴۴۱)

خاقانی می نویسد: «سر کوی معشوق سر بازی کردن چه فایده، که مهتاب روشن است
و سگ دیوانه و رقیب هشیار.» (منشآت خاقانی، ص ۱۱۵).
نظامی گوید:

عرق انگيخته از گل، قصب افکنده زماه مگر از بیم رقیبان به شتاب آمده بود

(گنجینه گنجوی، ص ۲۱۵)

سعدی گوید: «یکی را از علما پرسیدند که یکی با ماه روییست در خلوت نشسته و درها
بسته و رقیبان خفته و نفس طالب و شهوت غالب...» (کلیات، ص ۱۳۶).

- رقیبان مهمانسرای خلیل به عزت نشانند پیر ذلیل

(کلیات، ص ۲۵۶)

- فریاد می دارد رقیب از دست مشتاقان او آواز مطرب در سرا زحمت بود بواب را

(کلیات، ص ۴۱۴)

- شیرین به در نمی رود از خانه بی رقیب داند شکر که دفع مگس بادبیزنست

(کلیات، ص ۴۴۰)

- ای رقیب از نگشائی در دل بند به رویم این قدر باز نمائی که دعا گفت فلانت

(کلیات، ص ۴۶۵)

کمال الدین خجندی گوید:

دوش در خواهش يك بوسه رقیب تو مرا چیزها گفت که دشنام تو حلوا باشد

(دیوان، غزل ۵۲۴)

در جامع التواریخ هم رقیب به معنای لله و مواظب و ملازم به کار رفته: «موجب پنج نفر
معلم و رقیب که ملازم کودکان باشند و پنج عورت که غم خوارگی کنند...» (جامع التواریخ، ج

۲، ص ۱۰۰۱)

۳) حافظ در جاهای دیگر شبیه به این مضمون گوید:

- تو خانقاه و خرابات در میانه مبین خدا گواست که هر جا که هست با اویم

- غرض ز مسجد و میخانه ام وصال شماست جز این خیال ندارم خدا گواه منست

- خانقاه: ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱. خرابات: ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

پرتو روی حبیب یعنی تجلی ← شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

۴) صومعه: ← شرح غزل ۲، بیت ۲.

- معنای بیت: جلوه و رونق صومعه از مدد شعائر و مقدساتی چون ناقوس و صلیب است.

یعنی بدون شعائر و مقدسات نمی توان يك نهاد دینی یا صوفیانه کارآمد داشت. اگر معنای این بیت رابطه ای با بیت قبلی داشته باشد، مرادش در بیت قبلی، یعنی بیت سوم غزل این است که عشق عرفانی بیرنگ است، ولی بعضی برای رونق دادن به حزب و فرقه خود به آن رنگهایی می دهند، یا پیرایه هایی از صلیب و ناقوس و دیر می بندند. آری بدین معنا، تعریض به ناقوس و صلیب دارد. چنانکه در جاهای دیگر به تسبیح و طیلسان یا خرقة و سجاده هم دارد. معنای دیگری هم می توان باز با توجه به بیت قبلی برای این بیت قائل شد. می گوید با وجود تفاوت مقدسات و شعائر مسیحیت و اسلام، یا هر دین با ادیان دیگر، وحدت و حقیقت مشترکی بین ادیان هست و صلیب و ناقوس که از نظر مسلمانان مقدس نیست، نهایتاً به رونق صومعه مدد می رساند و مجازی است که به حقیقت می پیوندد.

(۵) معنای بیت: همانست که در جای دیگر می گوید: طیب عشق مسیحا دمست و مشفق لیک چو درد در تو نبیند کرا دوا بکند برای تفصیل ← درد: شرح غزل ۱۰۸، بیت ۴؛ درد و درمان: شرح غزل ۵۶، بیت ۵.

اگرچه عرض هنر پیش یار بی ادبیست
 ۳ پری نهفته رخ و دیو در کرشمه حسن
 درین چمن گل بیخار کس نچید آری
 سبب میسر که چرخ از چه سفله پرور شد
 به نیم جو نخرم طاق خانقاه و رباط
 ۶ جمال دختر رز نور چشم ماست مگر
 هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه
 زبان خموش ولیکن دهان پر از عربیست
 بسوخت دیده زحیرت که این چه بوالعجبیست
 چراغ مصطفوی با شرار بولهبیست
 که کام بخشی او را بهانه بی سببیست
 مرا که مصطبه ایوان و پای خم طنبیست
 که در نقاب زجاجی و پرده عنبیست
 کنون که مست خرابم صلاح بی ادبیست

بیار می که چو حافظ هزارم استظهار

به گریه سحرّی و نیاز نیم شبیست

(۱) چنانکه پیداست مراد حافظ از هنری که نمی خواهد عرض کند «عربی» است. عربی دانی حافظ هم از ملمعات استادانه او برمی آید و هم از پرداختن او به علوم بلاغی که در قرن حافظ در شیراز اوج گرفته بود و نیز از اعتقادش به اعجاز زبانی یا ادبی قرآن. مقتدایش در قول به اعجاز ادبی قرآن، جلاله زمخشری صاحب کشف است که بیشتر از هر مفسر دیگر به بحث در ظرایف زبانی قرآن پرداخته است و کتابش بیش از هر تفسیر دیگر محبوب حافظ بوده است. در باب عربی دانی حافظ، این عبارت از جامع دیوان حافظ و نویسنده مقدمه معروف بر آن نیز قابل توجه است: «اما بواسطه محافظت درس قرآن و ملازمت تقوی و احسان، و بحث کشف و مفتاح، و مطالعه مطالع و مصباح و تحصیل قوانین ادب و تجسس دواوین عرب، به جمع اشتات غزلیات پرداخت...» (مقدمه گلندام، صفحه ۱۰۰).

(۲) بوالعجب / بوالعجبی: «در عربی به کسی که متصدی عمل شعبده یا شعوده بود

مشعود یا مشعبد می گفتند و چون این چنین کس که فارسی امروزی آن شعبده باز است بازیگری است که کارها و بازیهای تعجب افزا ظاهر می کند، او را به کنیه «ابوالعجب» می خوانده اند. چنانکه یکی از تردستان اواسط قرن چهارم هجری به نام منصور همین کنیه را داشته... پس ابوالعجب که آن را در فارسی به شکل «بوالعجب» و «بلعجب» استعمال نموده اند، در اصل لقب مرد شعودی [= شعبده باز] یا هر بازیگر دیگری بوده است که از او کارهای عجیب به ظهور می رسیده و روزگار را هم به همین جهت قدمای عرب و عجم به همین کنیه و لقب خوانده اند...» («شعبده - شعوده - بوالعجب» بدون نام مؤلف، یادگار، سال اول، شماره دوم، مهرماه ۱۳۲۳، ص ۷-۱۰). حافظ در جای دیگر هم بوالعجب را به کار برده است: صعب روزی، بوالعجب کاری، پریشان عالمی.

(۳) مصطفوی: منسوب به مصطفی - لقب پیامبر اسلام (ص) - این یاء یاء تفعیم و از مقوله یاء نسبت است. نبوی، محمدی، ختمی (در ختمی مرتبت) نیز بر همین سیاق است. «چراغ مصطفوی» یعنی وجود حضرت مصطفی که محض خیر و خیر محض است، مقارن با شر و شراری چون ابولهب است. بین چراغ و شرار و لهب هم تناسبی هست. در منشآت خاقانی بارها کلمه «مصطفوی» به کار رفته است (از جمله - ص ۱۵۲، ۲۲۸، ۲۳۴). وجه چراغ نامیدن آن حضرت، نورپاشی و فیض بخشی است. نیز برای اینکه با شرار و لهب مناسبت داشته باشد. شرار یا شرر - که به این شکل کلمه ایست قرآنی: مرسلات، ۳۲ - یعنی اخگر، پاره آتشی که از آتش یا فتیله چراغ بیرون می جهد. در جای دیگر گوید: شرار رشك و حسد در دل گلاب انداز.

- بولهبی، منسوب به بولهب = ابولهب، کنیه عبدالعزی بن عبدالمطلب، متوفای سال دوم هجری، عم پیامبر (ص) و یکی از اشراف قریش در عهد جاهلیت و از سران مشرکان و معاندان که از هیچ کوششی در جهت خاموش کردن «چراغ مصطفوی» فروگذار نکرد و ناکام و نامسلمان درگذشت. در قرآن مجید، سوره کوتاه لهب در قدح اوست.

(۴) معنای بیت: از علت سفله پروری چرخ جو یا مشو - و این مضمون شایع شکایت اهل علم و هنر، در سنت شعر فارسی، از گردش روزگار و عسرت و حسرتهای خویش است - چرا که بی سبب چنین می کند. نفی سبب یا علت غائی کردن از فعل چرخ که البته فعال و مرید نیست، یادآوری یکی از آراء و مقالات مشهور اشعریان است که نفی غرض و غایت از افعال الهی می کنند (- حافظ و اشعریگری: شرح غزل ۶۳، بیت ۳). و این قول برابر است با صریح آیه ای از قرآن: ... و تُعزَّز من تشاء و تذلل من تشاء (گرامی می داری هر که را

خواهی، و خوار می‌داری هر که را خواهی - آل عمران، بخشی از آیه ۲۶). با این حساب معنای بیت چنین می‌شود: پرس و جو مکن که ببینی سبب سفله‌پروری چرخ، یا اینکه خداوند ذلیلان را عزیز می‌دارد چیست. زیرا این امر وابسته به غرض و دلیل و سبب نیست، مربوط به اراده‌ی قادر مطلق و فعال مایشاء است.

(۵) نیم‌جو: (همچنین جو، دوجو): «جو واحد وزن و مقصود از آن جویست که در بزرگی و کوچکی میانه باشد، يك حبه» (فرهنگ معین، به نقل از «رساله‌ی مقداریه»، فرهنگ ایران زمین ۱۰: ۱-۴، ص ۴۱۳). لغت‌نامه‌ی دهخدا نیم‌جو و جوی و يك جو و دوجو را کنایه از چیز بی‌ارزش و ناچیز دانسته است. حافظ در جاهای دیگر گوید:

قلندران حقیقت به نیم‌جو نخرند	قبای اطلس آنکس که از هنر عاریست
- به هوش باش که هنگام باد استغنا	هزار خرمن طاعت به نیم‌جو نهند
- مفروش عطر عقل به هندوی زلف ما	کانجا هزار نافه‌ی مشکین به نیم‌جو
- پدرم روضه‌ی رضوان به دوگندم بفروخت	من چرا ملك جهان را به جوی نفروشم
- آسمان گو مفروش این عظمت کاندر عشق	خرمن مه به جوی، خوشه‌ی پروین به دوجو

- مصطبه: «مطلق سکو است و نیز به معنی سکوئی است که در میخانه‌ها می‌ساخته‌اند که حریفان بر آن نشسته و شراب می‌خورده‌اند» (حواشی غنی، ص ۱۱۴). «مُصْطَبَة و مُصْطَبَة دکان مانندی که بر آن نشینند، از لسان العرب و القاموس المحيط، سکو. و در مقدمة الادب در معنی آن آمده است جای غریبان، جایگاه گدایان...» («لغات و تعبیرات و کنایات»، تألیف دکتر امیرحسن یزدگردی، ذیل نفثة المصدور، ص ۵۴۹ - ۵۵). در یکی از متون قرن هفتم مربوط به احکام محتسبی آمده است: «کسی را روا نیست که در کوچه‌های تنگ بنشیند یا مصطبه‌ی دکان خود را از پایه‌های سقف بازار به گذرگاه بیرون کند.» (آئین شهرداری، تألیف ابن اخوه، ترجمه‌ی دکتر جعفر شعار، چاپ دوم، ص ۶۰) نیز ← یادداشت‌های قزوینی، ج ۷، ص ۹۷-۹۸. این نکته را نیز باید افزود که به علاقه‌ی ذکر جزء و اراده‌ی کل، مراد از مصطبه در شعر اغلب شعرای فارسی میخانه است.

طَنَبی: کلمه‌ایست فارسی - عربی و اصل آن طَناب است (طَناب و طَناب به هر دو تلفظ به کار رفته است). طَنابی هم به معنای طَنَبی در کتب لغت وارد است. در عربی کلمه‌ی طَناب به معنی معهود در فارسی یعنی رشته‌ی خیمه و رسن و ریسمان نیامده است. آنچه هست طُنَب و طُنَب است و جمع آن اَطْناب و طِنَبَة است (لسان العرب). از آنجا که تلفظ طَنَبی هم درست است، محتمل است که منسوب به جمع، یعنی منسوب به طِنَبَة باشد. «طَنَبی [به فتح و کسر

اول [= طنابی] ایوانی که توی ایوان بزرگتر باشد، تالار، اطاقی وسیع و مجلل نظیر شاه نشین» (فرهنگ معین). شاید اصل این کلمه از طنب (به دو فتحه) به معنای «خیمه مشبك» (غیاث اللغات) باشد. چه اطلاق نوعی خیمه به نوعی ساختمان یا بخشی از ساختمان چندان دور از ذهن نیست.

- معنای بیت: من که سکوی میخانه در حکم ایوان و پای خم در حکم شاه نشین من است، ارزشی برای دم و دستگاه خانقاه و رباطهای مجلل قائل نیستم.

۶) دختر رز: دختر رز همانا ابنة العنقود و ابنة الکرم (= بنت الکرم) و بنت العنب عربی است یعنی دختر انگور یا دختر تآک، و کنایه از شراب است. آب رز و خون رز (حافظ: باده از خون رزانست نه از خون شماست) و خون دختر رز (حافظ: به خون دختر رز خرقه را قصارت کرد) نیز به همین معنی است. نیز ← خون رزان: شرح غزل ۱۲، بیت ۷؛ می: شرح غزل ۱۳. حافظ بارها به دختر رز اشاره کرده است:

- به نیمشب اگر آفتاب می باید ز روی دختر گلچهر رز نقاب انداز
- عروسی بس خوشی ای دختر رز ولی گه گه سزاوار طلاقی
- دختر رز چند روزی شد که از ما گم شد دست گر بیابیدش به سوی خانه حافظ برید
- برسان بندگی دختر رزگو به درآی که دم همت ما کرد ز بند آزادت
- امام خواجه که بودش سر نماز دراز به خون دختر رز خرقه و اقصارت کرد
- دوستان دختر رز توبه ز مستوری کرد شد بر محتسب و کار به دستوری کرد
[یعنی دختر رز رفت و به اصطلاح امروز دم محتسب را دید و از او مانند فواحش رسمی اجازه کار گرفت تا آزاد ظاهر گردد. ما حصل معنی از رفع مانع و سهل گیری زمانه در باب میگساری حکایت دارد. نیز ← حواشی غنی، ص ۲۴۹].

- ساقیا دیوانه ای چون من کجا دربر کشد دختر رز را که نقد عقل کابین کرده اند
- فریب دختر رز طرفه می زند ره عقل مباد تا به قیامت خراب طارم تآک
- نامه تعزیت دختر رز بنویسید تا همه مغیچگان زلف دوتا بگشایند
منوچهری بارها به دختر رز اشارت و از او حکایت کرده است. باید توجه داشت که در کاربرد منوچهری مراد از دختر رز، خوشه انگور و دانه انگور است.

- بیشوی شد آبستن، چون مریم عمران وین قصه بسی خوبتر و خوشتر از آنست
زیرا که گر آبستن مریم به دهان شد این دختر رز را نه لبست و نه دهانست

(دیوان، ص ۹)

- نزدیک رز آید در رز را بگشاید تا دختر رز را چه به کارست و چه شاید
(دیوان، ص ۱۴۹)

- دختران رز گفتند که ما بی گنهم ما تن خویش به دست بنی آدم ندهیم
(دیوان، ص ۱۶۰)

- معنای بیت: یکی از شگرف ترین ایهامهای چندگانه حافظ در این بیت است. دختر رز
دو معنی دارد: یکی شراب، دیگری یادآور دختر (یعنی فرزند اناث) است که با «نور چشم»
مناسب است. چه نور چشم هم دو معنی دارد: ۱) بینائی که امروزه سوی چشم هم به آن
می گویند؛ ۲) عزیز که امروزه نورچشمی هم می گویند (به فرزند یا هر عزیز دیگر اطلاق
می گردد). حافظ در جاهای دیگر گوید:

- ای نور چشم من سخنی هست گوش کن...

- دهقان سالخورده چه خوش گفت با پسر کای نورچشم من بجز از کشته ندروی
«زجاجی» هم دو معنی دارد: ۱) شیشه ای، چنانکه در جای دیگر گوید: ببین که جام
زجاجی چه طرفه اش بشکست؛ ۲) زجاجیه که «... ماده ایست ژلاتینی و شفاف، که حفره
داخلی چشم را در عقب جلیدیه پر می کند». (دایرة المعارف فارسی، «چشم»). «... آن را
رطوبت زجاجی خوانند و منفعت او آنست که غذا و نور به جلیدی رساند...» (نفائس الفنون،
ج ۳، ص ۳۹۳). «پرده عنبی» نیز ایهام دارد: ۱) اشاره به عنب یعنی انگور که با دختر رز
(انگور، شراب) تناسب دارد؛ ۲) اشاره به یکی از طبقات هفتگانه چشم، یعنی عنبیه: «دنباله
مشیمیه در جای به صورت پرده ای تقریباً مستدیر و قائم، موسوم به عنبیه درمی آید، که رنگ آن
در اشخاص متفاوت است. عنبیه حکم دیافراگم جعبه عکاسی را دارد و در وسطش سوراخی
است موسوم به مردمک...» (دایرة المعارف فارسی، «چشم»). «طبقه عنبیه که در رطوبت
بیضی است و او همچو دانه انگور است که چوب از او بیرون گرفته باشند و حدقه عبارت از
اوست... ولون او آسمانگونست، بواسطه آنکه نور بصر را هیچ رنگی مفیدتر از رنگ آسمانی
نیست...» (نفائس الفنون، ج ۳، ص ۳۹۴).

حاصل معنای بیت، با حفظ ایهامهای چندگانه این می شود که دختر رز (شراب، انگور)
مثل نور چشم ما (عزیز، و مایه بینائی) است که در حفاظ زجاجی (یک معنایش جام شیشه ای)
و پرده عنبی است. یعنی مثل نور چشم در عنبیه و زجاجیه چشم ما خانه دارد، همچنین: در
عنبیه ما هم که رنگ انگوری دارد از او نشانه و با او تناسبی هست.

۸) نیاز نیمشب: یعنی استغفار و راز و نیاز به هنگام نیمه شب به درگاه خداوند. در جاهای

دیگر گوید:

- نیاز نیم شبی دفع صد بلا بکند

- به عذر نیم شبی کوش و گریه سحری

نیز ← نیاز: شرح غزل ۱۰۸، بیت ۱؛ دعا: شرح غزل ۶۸، بیت ۳.

خوشت‌رز عیش و صحبت و باغ و بهار چیست
 هر وقت خوش که دست دهد مغتنم شمار
 پیوند عمر بسته به موییست هوش دار
 معنی آب زندگی و روضه ارم
 مستور و مست هر دو چو از يك قبيله اند
 راز درون پرده چه داند فلك خموش
 سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست
 ساقی کجاست گو سبب انتظار چیست
 کس را وقوف نیست که انجام کار چیست
 غمخوار خویش باش غم روزگار چیست
 جز طرف جویبار و می خوشگوار چیست
 ما دل به عشوه که دهیم اختیار چیست
 ای مدعی نزاع تو با پرده دار چیست
 معنی عفو و رحمت آمرزگار چیست
 زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست
 تا در میانه خواسته کردگار چیست
 اوحدی مراغه‌ای قصیده‌ای بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:
 این چرخ گردگرد کواکب نگار چیست
 وین اختر ستیزه گر کینه کار چیست
 (دیوان، ص ۹)

- (۱) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.
 (۴) آب زندگی ← آب خضر: شرح غزل ۲۴، بیت ۸.
 - روضه ارم ← باغ ارم: شرح غزل ۲۲۶، بیت ۵.
 (۵) مستور و مست ← شرح غزل ۱۱۰، بیت ۸.
 (۷) معنای بیت: معنای این بیت قدری پیچیده است. به همین جهت ضبطهای دیگری از آن به دست داده اند. خانلری: ... گرش هست اعتبار. سودی و قریب: ... گرش نیست اعتبار. حاصل معنای بیت از این قرار است: اگر بخشودنی بودن سهو و خطای بندگان، امری

بی اعتبار و شهرتی بی اصل است، در این صورت عفو و رحمت خداوند بخشایشگر معنا و محلی نخواهد داشت. به عبارت دیگر باید قبول کرد که سهو و خطای بنده بخشودنی است. اینکه سهو و خطا بخشودنی است، در احادیث نبوی ریشه دارد. از جمله در این حدیث: رُفِعَ عَنْ امْتِي الْخَطَا وَالنَّسِيَانِ وَ مَا اسْتَكْرَهَا عَلَيْهِ (سه چیز از امت من مؤاخذه نمی شود: خطا و نسیان و امری که به اجبار بر آنها تحمیل شده است. جامع الصغیر سیوطی، ج ۱، ص ۲۴) مضمون بیت حافظ درست برابر است با این بیت نظامی:

گناه من از نامدی در شمار ترا نام کی بودی آمرزگار
(شرفنامه، ص ۶)

نیز نگاه کنید به مقاله کوتاهی در این باب و در تفسیر این بیت از دکتر سید جعفر شهیدی (نشر دانش، سال دوم، شماره اول، آذر و دی ۱۳۶۰، ص ۷۷).

۸) کوثر: کوثر کلمه‌ای قرآنی است و در سوره‌ای به همین نام، آمده است: اَنَا اعطینَاكَ الْكَوْثَرَ (ای پیامبر ما به تو کوثر بخشیدیم). زمخشری مانند اغلب مفسران برای کوثر دو معنی قائل است، یکی خیر کثیر، و دیگری نهری در بهشت، می نویسد: «(رسول اکرم) ص) پس از نزول سوره کوثر پرسید: "آیا می دانید کوثر چیست؟ نهری در بهشت است که خداوند وعده آن را به من داده است و در آن خیر کثیر است". و در وصف آن در روایات آمده است که «شیرین تر از عسل و سپیدتر از شیر و خنک تر از برف و نرم و نوشین تر از شرشیر، و کناره آن از زبرجد است و آبدانها یا پیاله‌هایی که برای نوشیدن آن است از ستارگان آسمان بیشتر است و هر که از آن بنوشد هرگز تشنه نمی شود...» (کشاف، تفسیر سوره کوثر). فخر رازی بین کوثر به معنای خیر کثیر و کوثر به معنای نهری یا حوضی در بهشت، رابطه می دهد و می نویسد: «و شاید به این نهري از آن روی کوثر گفته شده که آب آن از همه جویهای بهشت بیشتر و بهتر است یا از آن روی که نوشندگان آن بسیارند، یا فواید آن بیشتر است.» (التفسیر الکبیر، تفسیر سوره کوثر). در تفسیر کشف الاسرار میبیدی آمده است: «ما ترا حوض کوثر دادیم، تا تشنگان امت را شراب دهی. شرابی بی کدر، شارب آن بی سکر، ساقی آن صدیق اکبر، یکی فاروق انور، یکی عثمان ازهر، یکی مرتضی انور اشهر (ع). اینست لفظ خبر که صادر گشت از سید و سالار بشر (ص).» (کشف الاسرار، ج ۱۰، ص ۶۴۰). شیعه فقط علی بن ابی طالب (ع) را ساقی کوثر می دانند. ابوالفتوح رازی می نویسد: «حوض، حوض رسول است و ساقی حوض امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه الصلاة والسلام است.» (تفسیر ابوالفتوح، ج ۱۲، ص ۱۸۸). حافظ — که شیعی نیست ولی گرایشهای تشیع دوستانه دارد

می گوید:

اسرار کرم ز خواجه قنبر پرس
سرچشمه آن ز ساقی کوثر پرس

مردی ز کننده در خیبر پرس
گر طالب فیض حق به صدقی حافظ

حافظ بارها از کوثر، یا حوض کوثر، یا مطلق حوض، یاد کرده است:

شرابی خور که در کوثر نباشد

- بیا ای شیخ و از خمخانه ما

تنگ چشمم گر نظر در چشمه کوثر کنم

- عاشقان را گر در آتش می پسندد لطف دوست

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه

- به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد

امروز نیز ساقی مهروی و جام می

- فردا شراب کوثر و حور از برای ماست

که از پای خمت روزی به حوض کوثر اندازیم

- بهشت عدن اگر خواهی بیا با ما به میخانه

از جام شاه جرعه کش حوض کوثرم

- راهم مزین به وصف زلال خضر که من

به هوای سر کوی تو برفت از یادم

- سایه طوبی و دلجوئی حور و لب حوض

تا در میانه خواسته کردگار چیست. تا در این مصراع یعنی «باید دید»، «باید منتظر بود

- تا در میانه خواسته کردگار چیست. تا در این مصراع یعنی «باید دید»، «باید منتظر بود

تا معلوم شود.» برای تفصیل بیشتر درباره انواع «تا»های حافظ ← شرح غزل ۴۵، بیت ۳.

بنال بلبل اگر با منت سر یاریست
در آن زمین که نسیمی وزد زطره دوست
۳ بیار باده که رنگین کنیم جامه زرق
خیال زلف تو پختن نه کار هر خامیست
لطیفه ایست نهانی که عشق ازو خیزد
۶ جمال شخص نه چشمست و زلف و عارض خال
قلندران حقیقت به نیم جو نخرند
بر آستان تو مشکل توان رسید آری
۹ سحر کرشمه چشمت به خواب می دیدم

که ما دو عاشق زاریم و کار ما زاریست
چه جای دم زدن نافه های تاتاریست
که مست جام غروریم و نام هشیاریست
که زیر سلسله رفتن طریق عیاریست
که نام آن نه لب لعل و خط زنگاریست
هزار نکته درین کار و بار دلداریست
قبای اطلس آنکس که از هنر عاریست
عروج بر فلک سروری به دشواریست
زهی مراتب خوابی که به ز بیداریست

دلش بناله میازار و ختم کن حافظ

که رستگاری جاوید در کم آزاریست

خواجو غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

ترا که طره مشکین و خط زنگاریست
چه غم ز چهره زرد و سرشک گلناریست

(دیوان، ص ۱۹۶)

(۱) بلبل ← شرح غزل ۷، بیت ۱.

(۲) نافه ← شرح غزل ۱، بیت ۲.

(۳) زرق: این کلمه عربی نیست، در فارسی بودن آن هم تردید است؛ ولی از دیر باز در متون نظم و نثر فارسی، از شاهنامه فردوسی و تاریخ بیهقی گرفته تا متون بعدی، به معنی ریا و نیرنگ و مکر و دستان به کار رفته است. در کلیله و دمنه آمده است: «... چه اگر بذات

خویش مقاومت نتواند کرد یاران گیرد و بزرق و مکر و شعوزه دست بکار کند...» (ص ۹۷). شادروان مینوی در تعریف این واژه، در حاشیه همان صفحه نوشته است: «زرق: نفاق و ریا، یعنی خود را دوست یا دیندار یا نیک جلوه دادن و در باطن دشمن یا بیدین یا بدبودن. در فارسی فراوان بکار رفته ولیکن در کتب لغت عربی نیامده است و اصل آن معلوم نیست. معنی قدیمتر آن حقه بازی و تردستی و چشم‌بندی و شعبده است...» (همانجا). علامه قزوینی می‌نویسد: «زرق درست به معنای نفاق یا بکلی قریب‌المعنی با آن. در سودی [متن ترکی، ج ۳، ۱۷۰] زرق را در ردیف ریا انداخته که معلوم می‌شود که در نظر او با ریا مترادف یا متقارب‌المعنی بوده است... در شعر دیگری از خود حافظ یا منسوب به او صریحاً زرق را با ریا معاً و در ردیف یکدیگر ذکر کرده است: آتش زرق و ریا خرمن دین خواهد سوخت / حافظ این خرقه پشمینه بینداز و برو» (یادداشت‌های قزوینی، ج ۳، ص ۱۳۰-۱۳۱). در توضیح باید گفت این ضبط قزوینی یعنی «زرق و ریا» در دیوان مصحح قزوینی نیامده، در آنجا «زهد و ریا» است. زرق و ریا ضبط سودی و قدسی است. در ابیات دیگر از حافظ زرق مترادف با نفاق و ریا به کار رفته است:

<p>- نفاق و زرق نبخشد صفای دل حافظ - صراحی می‌کشم پنهان و مردم دفتر انگارند - حافظ به حق قرآن از شید و زرق بازای - صوفی بیا که خرقه سالوس بر کشیم - بیار می که به فتوی حافظ از دل پاک - گفتم به دل زرق پیوشم نشان عشق - حافظ گرت به مجلس او راه می‌دهند</p>	<p>طریق رندی و عشق اختیار خواهم کرد عجب گر آتش این زرق در دفتر نمی‌گیرد باشد که گوی عیشی در این میان توان زد وین نقش زرق را خط بطلان به سر کشیم غبار زرق به فیض قدح فرو شویم غماز بود اشک و عیان کرد راز من می‌نوش و ترك زرق ز بهر خدا بگو</p>
---	--

منوچهری گوید:

به زرق تو این بار غره نگردم گر انجیل و تورات پیشم بخوانی
(دیوان، ص ۱۱۸)

در تاریخ بیهقی آمده است: «... [پسر کاکو] مخالفی دانا است و گربز، هم مال دارد و هم لشکر و هم زرق و حیل و مکر...» (تاریخ بیهقی، ص ۵۰۴).
انوری گوید:

و آنکه خارج بود از مکرمتش روی و ریا همچو از معجزه‌های نبوی زرق و حیل
(دیوان، ص ۲۹۵)

- معنای بیت: باده بیار تا در انظار دیگران بنوشیم و ظاهر سازی منافقانه و عابدنمائی
ریاکارانه خود را پایان دهیم. یعنی با رنگین کردن جامه زهد زرق آلود خویش، بر همگان عیان
کنیم و به دست همه مدرک بدهیم که ما نه اهل زهد هستیم نه اهل زرق و ریا. آری ما و شما از
باده مست کننده تر و آزارنده تری که خودخواهی و خودرایی باشد سرمستیم و ظاهراً هم خود
را خیلی هشیار می شماریم. به عبارت دیگر باده اول را پادزهر و باده دوم را زهر می داند.
(۴) خیال پختن: ← شرح غزل ۱۴، بیت ۶.

(۵) عیار / عیاری: حافظ چندین بار عیار یا عیاری را به کار برده است. یکی همین مورد
و دیگر:

- زان طره پر پیچ و خم سهلست اگر بینم ستم
- کدام آهن دلش آموخت این آئین عیاری
- نیست در بازار عالم خوشدلی و رزانکه هست
- ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست
- چه عذر بخت خود گویم که آن عیار شهر آشوب
- خامی و ساده دلی شیوه عیاران نیست
- تکیه بر اختر شب دزد مکن کاین عیار
از بند و زنجیرش چه غم هر کس که عیاری کند
کز اول چون برون آمده شب زنده داران زد
شیوه رندی و خوشباشی عیاران خوشست
منزل آن مه عاشق کش عیار کجاست
به تلخی کشت حافظ را و شکر در دهان دارد
خبری از بر آن دلبر عیار بیار
تاج کاووس ربود و کمر کیخسرو
عیار احتمالاً اصلیت فارسی یعنی پهلوی دارد. شادروان ملك الشعرا بهار بر آن است که
این کلمه صورت متحول یا عربی شده ایار (= یار) است. اما بیشتر منابع آن را عربی اصل
می دانند. «عار یَعِیر عیاراً الفرس، یعنی اسب به نشاط به سوئی دوید و باز آمد... رجل عیارٌ
یعنی جلد و پر جنب و جوش و چالاک و هوشمند... عیار در مدح و ذم یکسان به کار می رود. غلام
عیار هم به کسی گفته می شود که شور گناه دارد و هم به کسی که شور طاعت...»
(لسان العرب). «عیار: ولگرد، تندرو، حيله باز، تردست، زیرک، چالاک، طرار، جوانمرد، فتی»
(فرهنگ معین). «... عیاری: حيله بازی، مکاری، جوانمردی. عیاری یکی از طرق تربیت
قدیم بوده و از اواخر قرن دوم هجری وجود داشته و عیاران اصول و روشهای مخصوص در
زندگانی داشته اند، که بتدریج باتصوف آمیخته به صورت فتوت درآمده است» (پیشین). «عیاران
طبقه ای از عوام الناس [بوده اند] که در دوره بنی عباس در بغداد و خراسان و سیستان و
ماوراءالنهر و اغلب بلاد دیگر به وجود آمده دارای تشکیلات خاصی نظیر احزاب و کلوبها و
تأحیدی شبیه شهبازان [= شوالیه های] اروپا در قرون وسطی بوده اند... چالاک و شبروی
و مهارت در فرار از مهالك و جرأت و جلادت که از لوازم طرز معیشت و پیشه و کار این طبقه

بوده است، در حکایات مهتر نسیم عیار (در اسکندرنامه) و سمک عیار ذکر شده است...
 روی هم رفته طبقه‌ی عیاران مردمی سلحشور و هنگامه‌جو بوده‌اند و در عین آنکه غالباً از
 راهزنی‌گزاران می‌کرده‌اند، همواره از مستمندان و درماندگان حمایت می‌نموده‌اند...»
 (دایرةالمعارف فارسی). در دایرةالمعارف اسلام نیز مقاله‌ای به قلم فرانتس تشنر Frantz
 Taeschner درباره‌ی عیاران آمده است که بخشی از آن را نقل و ترجمه می‌کنیم: «عیار لغتاً
 به معنی حيله‌باز، بی‌سروپا و ولگرد است. جمع عربی آن عیارون و جمع فارسی آن عیاران
 است. از قرن سوم تا ششم هجری این نام به جنگجویانی که در عراق و ایران و ماوراءالنهر
 زیر چتر آئین فتوت گرد آمده بودند اطلاق می‌شد. این گروه با أحداث [= جوانان] در سوریه
 و بین‌النهرین و با رندان (واخی‌ها) شبیه بودند. گاه نیز مراد از آنان همانا فتیان (مفرد آن
 فتی) است. به سرکرده‌های آنان سرعیاران و گاه رئیس الفیتان گفته می‌شده است. [به قول
 مؤلف تاریخ سیستان و قابوسنامه به آنان سرهنگ نیز می‌گفته‌اند]. در مناطق آسیائی گاهی
 عیاران به جنگهای دینی یا جهادگونه می‌پرداختند و در مناطق دیگر به هنگام ضعف
 حکومت‌های رسمی، بر آنان غلبه می‌یافتند و به قدرت می‌رسیدند و در این مواقع به ستیزه‌هرچه
 تمامتر با دولتمندان می‌پرداختند...». «عیاری بعد با تصوف درآمیخته و عنوان "فتوت" به خود
 گرفته است. فتوت در عامه‌ی مردم بخصوص در میان اصناف و پیشه‌وران نفوذ فراوان کرده
 است. در فارسی فتوت را به "جوانمردی" ترجمه کرده و وابستگان بدان را جوانمردان
 نامیده‌اند. در آخرین باب کتاب قابوسنامه (ص ۲۴۳ به بعد) شرحی در این زمینه آمده
 است.» (تعلیقۀ «عیار» در تعلیقات دکتر غلامحسین یوسفی بر قابوسنامه، ص ۳۷۶). برای
 بحث و بررسی بیشتر درباره‌ی عیاری و عیاران و ربط آن با فتوت و فتیان نگاه کنید به مقدمه
 دکتر محمدجعفر محجوب بر فتوت‌نامه سلطانی، تألیف مولانا حسین واعظ کاشفی
 سبزواری (تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰) همچنین: آیین جوانمردی. نوشته هانری کربن.
 ترجمه احسان نراقی (تهران، نشر نو، ۱۳۶۳) که هفت فتوت‌نامه را معرفی کرده و مترجم
 نوزده مقاله درباره‌ی جوانمردی و فتوت و عیاری به قلم محققان مختلف بر آن افزوده است.
 - معنای بیت: عاشق نوخاسته یا سالک نو سفر نمی‌تواند بهره‌ای از وصال تو ببرد.
 «هر روی باید جهانسوزی نه خامی بیغمی». ایهام تناسب ظریفی بین «زلف» و «سلسله»
 هست. یعنی سلسله سنتاً در شعر فارسی مشبّه به زلف قرار می‌گیرد، و از سوی دیگر با عیاری
 رابطه دارد. چنانکه در جای دیگر گوید: از بند و زنجیرش چه غم هر کس که عیاری کند. بین
 خام و پختن هم ایهام تضاد برقرار است.

(۵) خط زنگاری: «خط سبزرنگ، کنایه از موی تازه دمیده بر صورت» (لغت نامه).
«یعنی خط سبز چون ریش رستنی است» (حواشی غنی، ص ۱۱۱). درست معلوم نیست که خط خوبان را چرا سبز یا زنگاری رنگ شمرده اند. البته سبز فقط به معنی رنگ سبز نیست، به معنی دمیده، رسته، و روئیده هم هست، که با خط سبلیت یا ریش تناسب دارد.

- معنای سه بیت ۵، ۶، ۷: عشق وابسته به لطیفه‌ای نهانی است که يك تعبیر از آن را «آن» می‌نامند و ربطی به خال و خط معشوق ندارد، و هزار نکته باریکتر از مو در کار و بار دلداری و عشق و عاشقی هست. چیزی که مسلم است قلندران حقیقت و صاحب نظران به دلبری گرایش می‌یابند که هنر داشته باشد. نیز ← عشق: شرح غزل ۲۲۸، ۱.

(۱۰) کم‌آزاری: در قابوسنامه آمده است: «و اگر چه بی‌گناه، کسی ترا بیازارد، تو جهد کن تا او را نیازاری که خانه کم‌آزاری در کوی مردمیست و اصل مردمی گفته‌اند که کم‌آزاریست. پس اگر مردمی کم‌آزار باش» (ص ۳۷-۳۸). غزالی در اهمیت کم‌آزاری می‌نویسد: «حق دوم [از حقوق مسلمانان] آنکه هیچ مسلمان از دست و زبان وی نرنجد. رسول (ص) گفت: دانید که مسلمان که بود؟ گفتند خدای و رسول وی بهتر دانند. گفت آنکه مسلمانان از دست و زبان وی آسوده باشند.» (کیمیا، ج ۱، ص ۴۱۴). نظامی گوید:

خانه بر ملک ستمکاریست دولت باقی ز کم‌آزاریست

(مخزن الاسرار، ص ۷۹)

یارب این شمع دلفروز ز کاشانه کیست
 حالیا خانه برانداز دل و دین منست
 ۳ باده لعل لبش کز لب من دور مباد
 دولت صحبت آن شمع سعادت پرتو
 می دهد هر کسش افسونی و معلوم نشد
 ۶ یارب آن شاهوش ماه رخ زهره جبین
 جان ما سوخت بپرسید که جانانه کیست
 تا در آغوش که می خسبد و همخانه کیست
 ۳ راح روح که و پیمان ده پیمانه کیست
 باز پرسید خدا را که به پروانه کیست
 که دل نازک او مایل افسانه کیست
 ۶ دُرّ یکتای که و گوهر یکدانه کیست
 گفتم آه از دل دیوانه حافظ بی تو
 زیر لب خنده زنان گفت که دیوانه کیست

این غزل حافظ، بی شباهت به این غزل ناصر بخارائی نیست:
 یارب آن اوج نشین کوکب سیاره کیست نظر آن مه بی مهر به استاره کیست
 (دیوان، ص ۲۰۷)

(۱) یارب: یعنی خدایا، پروردگارا، الهی، و در دیوان حافظ و شعر فارسی دو معنای متفاوت عمده دارد:

(۱) برای دعا به کار می رود:

- یارب مکناد آفت ایام خرابت
 - یارب مگیرش ارچه دل چون کبوترم
 - یارب مباد کس را مخدوم بی عنایت
 - پس از چندین شکیبائی شبی یارب توان دیدن
 - یارب سببی ساز که یارم به سلامت
 افکند و کشت و عزت صید حرم نداشت
 که شمع دیده افروزیم در محراب ابرویت
 بازآید و برهاندم از بند ملامت

- یارب مباد آنکه گدا معتبر شود

- شرابی بی‌خمارم بخش یارب

- یارب روان ناصح ما از تو شاد باد

(۲) برای بیان تعجب و اعجاب و تحسین و احساساتی نظیر آنها، کمابیش برابر با یاللعجب، شگفتا:

- یارب چه غمزه کرد صراحی که خون خم

- یارب این شمع دل افروز ز کاشانه کیست...

- یارب آن شاه‌وش ماه‌رخ زهره‌جبین

- به کوی میکده یارب سحر چه مشغله بود

- یارب این قلب شناسی ز که آموخته بود

- یارب این آینه حسن چه جوهر دارد

- یارب این کعبه مقصود تماشاگه کیست

- چه دام‌نگیر یارب منزلی بود

- یارب این بچه ترکان چه دلیرند به خون

عطار گوید:

- خط سبز زنگار رنگ تو یارب

چه گوگرد سرخی چه مقدار دارد

- کمنند زلف تو در صید یارب

چگونه چست و موزون می‌نماید

(دیوان، ص ۱۴۱)

خواجه گوید:

نمی‌رود سخنی بر زبان من هیهات

مگر حدیث تو یارب که این سخن چه خوشست

(دیوان، ص ۲۱۵)

- دل افروز [= دلفروز] در حافظ به دو صورت یا دو تلفظ به کار می‌رود. نخست همین

مورد. بر وزن گل اندود. چنانکه در جای دیگر گوید:

بازای که بی‌روی تو ای شمع دلفروز

در بزم حریفان اثر نور صفا نیست

دیگر: دلفروز. بر وزن می‌فروش: گلبن حسنت نه خود شد دلفروز.

(۳) راح روح: راح کلمه‌ایست عربی به معنای شراب یا خمر (لسان العرب). راح روح

به تعریف شادروان غنی یعنی راحت جان (حواشی غنی، ص ۱۱۱) ولی شراب روح‌پرور هم

معنی می دهد. بین راح و روح جناس [شبه] اشتقاق برقرارست. در جاهای دیگر گوید:

- راح چون لعل آتشین دریاب

- همچون لب خود مدام جان می پرور

منوچهری گوید:

آبستنی دختر عمران به پسر بود

آبستنی دختر انگور به جانست

آن روح خداوند همه خلق جهان شد

این راح خداوند همه خلق جهانست

(دیوان، ص ۹)

سنائی می نویسد: «وچندان بود که جام جان از راح روح پر شد.» (مکاتیب سنائی، نامه

چهارم، ص ۳۳). همو گوید:

پسرا خیز تا صبوح کنیم

راح را همنشین روح کنیم

(دیوان، ص ۴۸)

انوری گوید:

ای به جان تو جان ما خرم

روح را راح تو همی باید

(دیوان، ص ۶۴۰)

- پیمان / پیمانه: این دو کلمه جناس زائد دارند. و بارها این صنعت در شعر حافظ به کار

رفته است:

- از سر پیمان برفت با سر پیمانه شد

گفت پرهیز کن از صحبت پیمان شکنان

- پیر پیمانه کش من که روانش خوش باد

که من در ترک پیمانه دلی پیمان شکن دارم

- الا ای پیر فرزانه مکن عییم زمیخانه

که بر زبان بزم جز حدیث پیمانه

- مرا به دور لب دوست هست پیمانی

عهد با پیمانه بندم شرط با ساغر کنم

- عهد و پیمان فلک را نیست چندان اعتبار

خواجو گوید:

که باز بر سر پیمانه رفت و پیمان بست

- کنون ورع نتوان بست صورت از خواجو

(دیوان، ص ۱۸۸)

بر یاد آن پیمان شکن پیمانه را در خون زنیم

- بی دلستان دل خون کنیم وزدیدگان بیرون کنیم

(دیوان، ص ۳۱۱)

ترک پیمان کن و جان در سر پیمانه مکن

- بسته ای با می و پیمانه زمستی پیمان

(دیوان، ص ۳۱۴)

سلمان گوید:

بشکنم صد عهد و پیمان نشکنم پیمانه را اینقدر تمیز هست آخر من دیوانه را

(دیوان، ص ۲۵۷)

۴) پروانه: این کلمه در این بیت ایهام دارد: الف) اجازه؛ ب) پروانه دوستدار شمع. در جاهای دیگر هم پروانه را با همین ایهام تناسب به کار برده است:

- پروانه راحت بده ای شمع که امشب از آتش دل پیش تو چون شمع گدازم

- در شب هجران مرا پروانه وصلی فرست ورنه از دردت جهانی را بسوزانم چو شمع

- تا چند همچو شمع زبان آوری کنی پروانه مراد رسید ای محب خموش

- به مژده جان به صبا داد شمع در نفسی ز شمع روی تو اش چون رسید پروانه

پروانه به معنای اجازه و دستوری و نظایر آن در ادب فارسی سابقه‌ای کهن دارد.

رشیدالدین فضل‌الله می‌نویسد: «تا پادشاه اسلام پروانه مطلق نفرماید، قطعاً هیچ از آن خرج

نکنند... و فرموده تا آنچه از آن خرج می‌رود، وزیر پروانه می‌نویسد و عرضه می‌دارد تا به قلم

مبارک نشان می‌فرماید» (جامع‌التواریخ، ج ۲، ص ۱۰۹۲). سعدی گوید:

روزی سرت ببوسم و در پایت اوفتم پروانه را چه حاجت پروانه دخول

(کلیات، ص ۵۴۰)

- دولت ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

- معنای بیت: از راه لطف، شما را به خدا سوگند، جست‌وجو کنید تا معلوم شود که جواز

راه یافتن به نزد او و برخورداری از سعادت صحبت او نزد کیست. همچنانکه پیشتر اشاره شد

بین شمع در مصراع اول و يك معنا از دو معنای پروانه ایهام تناسب برقرار است.

۵) افسون می‌دهد یا می‌دمد؟ ضبط قزوینی، جلالی نائینی - نذیر احمد، عیوضی -

بهر روز، قدسی، انجوی، پژمان همه «می‌دهد» است. فقط سودی، و خانلری (با تصریح

به اینکه علی‌رغم همه نسخه‌ها تصحیح قیاسی کرده است) «می‌دمد» ضبط کرده‌اند که همین

درست است، به این دلیل که افسون دمیدن است، نه دادن. حافظ خود در جاهای دیگر

گوید:

- برو فسانه مخوان و فسون مدم حافظ کزین فسانه و افسون مرا بسی یادست

و در قصیده‌ای که به مطلع «خیر مقدم مرحبا ای طایر میمون قدم» که در نسخه قزوینی نیست،

ولی در انجوی هست می‌گوید:

- گرچنین در حلقه پیچد زلف افعی بند یار مهره نتوان بردن آسان، ای دل افسونی بدم

از سوی دیگر، در ادبیات فارسی و فرهنگهای معتبر از جمله برهان قاطع، فرهنگ معین، و لغت‌نامه دهخدا، مدخلی تحت عنوان «افسون دادن» وجود ندارد. در عوض در لغت‌نامه، افسون دمیدن وارد شده و چنین معنی شده است: «دمیدن کلمات عزایم و سحر». سلمان گوید:

واعظ برو فسانه مخوان و فسون مدم ۷۲ کی درد عاشقی به فسان و فسون رود

ماهم این هفته برون رفت و به چشمم سالیست
 مردم دیده ز لطف رخ او در رخ او
 ۳ می چکد شیرهنوز از لب همچون شکرش
 ای که انگشت نمائی به کرم در همه شهر
 بعد ازینم نبود شایبه در جوهر فرد
 ۶ مژده دادند که بر ما گذری خواهی کرد
 حال هجران تو چه دانی که چه مشکل حال است
 عکس خود دید گمان برد که مشکین خالیست
 گرچه در شیوه گری هر مژده اش قتالیست
 وه که در کار غریبان عجب تاهمالیست
 که دهان تو درین نکته خوش استدلالیست
 نیت خیر مگردان که مبارک فالیست

کوه اندوه فراق به چه حالت بگشدد

حافظ خسته که از ناله تنش چون نالیست

(۱) ماهم: یعنی ماه من، استعاره از یارست. و از آنجا که معنای دیگر ماه مدت زمان سی روزه است، لذا با هفته و سال ایهام تناسب می سازد. و این تناسب با توجه به ضبط بعضی نسخه ها که به جای «برون رفت»، «شد از شهر» آورده اند (از جمله ضبط خانلری، سودی، عیوضی - بهروز) بیشتر می شود. چه شهر به معنای منطقه جغرافیائی معروف، با همین تلفظ در عربی به معنای ماه (مدت زمان سی روزه) است.

(۲) معنای بیت: عکس مردمك دیده من بر چهره لطیف یار افتاده بود، و این باعث خطای باصره شده بود و چشم من تصور می کرد که آن نقطه سیاه، خال معشوق است. در جاهای دیگر شبیه به همین مضمون را به انحاء دیگر ادا کرده است:

- این نقطه سیاه که آمد مدار نور
 عکسیست در حدیقه بینش ز خال تو
 - سواد لوح بینش را عزیز از بهر آن دارم
 که جان را نسخه ای باشد ز لوح خال هندویت
 - مدار نقطه بینش ز خال تست مرا
 که قدر گوهر یکدانه جوهری داند

- نقطه خال تو بر لوح بصر نتوان زد مگر از مردمك دیده مدادی طلبیم
 (۵) جوهر فرد: «جزء لا يتجزئ» که نهایت حد فرضی جسم است و در رد و اثبات آن بین حکما و متکلمین اسلام اختلاف است... جزء لا يتجزئ [= جزء تجزیه ناپذیر، ترجمه عربی کلمه یونانی آتوموس، به همین معنی، که لفظ اتم از آن گرفته شده است.] در اصطلاح فلسفه و کلام، هر يك از اجزاء تجزیه ناپذیر، به تعداد متناهی یا نامتناهی که ماده را مرکب از آنها و یا قابل تقسیم به آنها می دانستند. ذیمقراطیس فرضیه جزء لا يتجزئ را اساس فلسفه خویش قرار داد... ارسطو منکر جزء لا يتجزئ بود و فلاسفه اسلام نظر او را به ارث بردند، در صورتی که بعضی از متکلمین به وجود آن قائل بودند و آن را اثبات می کردند...» (تلخیص از دایرة المعارف فارسی، مقاله های «جوهر» و «جزء لا يتجزئ»). ابو هذیل علاف (متوفای ۲۳۵ ق) متکلم بزرگ معتزلی قائل به وجود جوهر فرد یا جزء لا يتجزئ بود و این عقیده را ابوالحسن اشعری و سایر اشاعره از او پذیرفته بودند. اعتقاد آنان و ابو هذیل از این لحاظ با نظر ذیمقراطیس فرق داشت که اینان ماده را - یعنی مجموعه جواهر فرد را - نه قدیم می دانستند و نه قائم به نفس، بلکه آویخته از اراده و آفرینش مداوم و مجدد الهی. یکی دیگر از متکلمان بزرگ معتزلی به نام نظام (متوفای ۲۳۱ ق) منکر وجود جزء لا يتجزئ بود. یعنی هر جزئی را قابل تجزئ می دانست. تلمیح زیبای حافظ به این اصطلاح فلسفی - کلامی با توجه به پیشینه این بحث و اختلاف آراء متکلمان و فلاسفه در قبول یا رد جوهر فرد است.

- معنای بیت: بعد از این دیگر شك و شبهه ای در صحت وجود جوهر فرد یا جزء لا يتجزئ (جزء تجزیه ناپذیر) ندارم، چرا که دهان تو که از شدت کوچکی و تنگی اش حتی لبانت گشوده نمی شود، استدلال خوبی است بر نفع این نظریه. یعنی مصداقی است که ثابت می کند جوهر فرد تجزیه ناپذیر، موهوم نیست، و وجود خارجی دارد. کمال الدین اسماعیل گوید:

جوهر فرد است دهان تو کان جز به سخن کرد شاید دو نیم
 (دیوان، ص ۱۵۵)

ناصر بخارائی گوید:

تا خنده نزد لعل تو برگریه ناصر معلوم نشد يك سر مو جوهر فردم
 (دیوان، ص ۳۲۰)

سلمان گوید:

جوهر فرد دهانت طالب دیدار را بر زبان جان جواب لن ترانی می دهد
 (دیوان، ص ۳۱۷)

- [هیچ‌انگاری دهان معشوق] باری مبالغه در كوچك شماری دهان معشوق - مانند
اغراق در باریك شماری مفرط كمر او (← شرح غزل ۲۲، بیت ۲) - در ادبیات فارسی
سابقه‌ای كهن دارد. حافظ در جاهای دیگر گوید:

- بگشا پسته خندان و شكرریزی كن خلق را از دهن خویش مینداز به شك

- هیچست آن دهان و نبینم از او نشان مویست آن میان‌وندانم كه آن‌چه مویست

عطار غزلی ۹ بیتی دارد به مطلع:

آن دهان نیست كه تنگ شكرست و آن میان نیست كه مویی دگرست

(دیوان، ص ۴۶)

كه سراپا در هیچ‌انگاری دهان و میان معشوق است.

كمال‌الدین اسماعیل گوید:

- دل را چو زلفت آرزو ارچه دراز بود بر كم ز هیچ چون دهنت اختصار كرد

گرچه دهان تنگ تو چون صفر هیچ نیست باری شمار حسن ترا صدهزار كرد

(دیوان، ص ۳۰۷)

- يك جهان آرزوی گرسنه را دهن تو به هیچ مهمان كرد

(دیوان، ص ۷۸۸)

- سیم‌رغ و وفا و كیمیا بتوان یافت لیكن دهن تنگ تو جای سخنست

(دیوان، ص ۸۱۲)

خواجو گوید:

ز لعل او شكری التماس می‌كردم كه مدتیست كه جانم مقیدالمست

جواب داد كه بر هیچ دل منه خواجو كه چون میان دهنم را وجود در عدمست

(دیوان، ص ۲۱۲)

همو غزلی نغز در هیچ‌انگاری دهان و میان معشوق دارد به مطلع:

میانش مویی و شیرین دهان هیچ از این مویی نمی‌بینم و ز آن هیچ

(دیوان، ص ۲۲۵)

(نیز ← دیوان خواجو، ص ۲۳۸، ۵۲۵، ۵۲۹، ۶۰۱)

(۶) «مژده دادند كه بر ما گذری خواهی كرد». این مصراع با اندكی تفاوت در غزل دیگری
از حافظ آمده است:

عشوده دادند كه بر ما گذری خواهی كرد دیدی آخر كه چنین عشوه خریدیم و برفت

کس نیست که افتاده آن زلف دوتا نیست
 چون چشم تو دل می برد از گوشه نشینان
 ۳ روی تو مگر آینه لطف الهیست
 نرگس طلبد شیوه چشم تو زهی چشم
 از بهر خدا زلف مپیرای که ما را
 ۶ بازای که بیروی تو ای شمع دلفروز
 تیمار غریبان اثر ذکر جمیل است
 دی می شد و گفتم صنم اهد به جای آر
 ۹ گر پیر مغان مرشد من شد چه تفاوت
 عاشق چه کند گر نکشد بار ملامت
 در صومعه زاهد و در خلوت صوفی
 ۱۲ ای چنگ فرو برده به خون دل حافظ
 فکرت مگر از غیرت قرآن و خدا نیست

سلمان ساوجی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:
 بیمار غمت را بجز از صبر دوا نیست صبرست دواي من و دردا که مرا نیست
 (دیوان، ص ۲۹۰)

(۱) افتاده: «زبون گردیده، بیچاره، عاجز» (لغت نامه). سعدی گوید:
 افتاده تو شد دلم ای دوست دست گیر در پای مفکنش که چنین دل کم اوفتد
 (کلیات، ص ۴۶۹)

- زلف دوتا: «زلفین، دورشته زلف، زلف دو تو» (لغت نامه). منوچهری گوید:

رایگان مشک فروشی نکند هیچ کسی ور کند هیچ کسی زلف دوتای تو کند

(دیوان، ص ۱۲)

خواجو گوید:

دی نرگست از عربده می گفت که خواجو کام دل یکتای تو زان زلف دوتا چیست

(دیوان، ص ۲۰۹)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- دست در حلقه آن زلف دوتا نتوان کرد...

- به زیر زلف دوتا چون گذر کنی بنگر...

- ... تا همه مغیچگان زلف دوتا بگشایند

(۲) مصراع دوم این بیت، یعنی «همراه تو بودن گنه از جانب ما نیست» با اختلاف کلمه اولش، تضمین مصراع سعدی است که گوید:

دنبال تو بودن گنه از جانب ما نیست با غمزه بگو تا دل مردم نستاند

(کلیات، ص ۴۹۰)

(۳) مگر: در اینجا افاده قطع و یقین و حصر و تأکید می کند. برای تفصیل بیشتر در این باب

← شرح غزل ۴، بیت ۳.

- روی و ریا: ← شرح غزل ۱۳، بیت ۴.

(۴) حافظ این مضمون - رقابت بین نرگس و چشم یار - را به شیوه های گوناگون ادا

کرده است:

- شوخی نرگس نگر که پیش چشم تو بشکفت چشم دریده ادب نگاه ندارد

- گشت بیمار که چون چشم تو گردد نرگس شیوه تو نشدش حاصل و بیمار بماند

- نرگس از لاف زد از شیوه چشم تو مرنج نروند اهل نظر از پی نابینائی

نیز ← نرگس: شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

(۵) باد صبا ← صبا: شرح غزل ۴، بیت ۱.

(۸) غلط بودن، غلط کردن: گفتا غلطی یعنی در اشتباهی. غلط و غلط کردن یعنی اشتباه.

چنانکه در جاهای دیگر گوید:

- چه آسان می نمود اول غم دریا به بوی سود غلط کردم که این طوفان به صد گوهر نمی ارزد

- شیوه چشمت فریب جنگ داشت ما غلط کردیم و صلح انگاشتیم

- دیشب گله زلفش با باد همی کردم
باری غلط بودن (غلطم، غلطی، ...) یعنی در اشتباه بودن. نظامی گوید:
برسان بدان نشانم که نشان تو بیابم
غلطم نشان که یابد ز نشان بی نشانی
(گنجینه گنجوی، ص ۱۸۴)

نزاری گوید:

- با تو همبسترست فرعونت
غلطم در درون سینه تست

(دیوان، ص ۸۹)

- بساز با خود وگر مدعی زند دم صدق
غلط مشو که چو صبح نخست کذابست

(دیوان، ص ۱۷۷)

- «در این عهد وفانیست». این عبارت ایهام دارد: ۱) در عهد (پیمان)ی که ادعای کنی
و تصور می کنی بین من و تو بسته شده است؛ ۲) در این روزگار. حافظ عهد را به معنای زمانه
و روزگار به کار برده است، چنانکه گوید:

در عهد پادشاه خطا بخش جرم پوش
حافظ قرابه کش شد و مفتی پیاله نوش
همچنین عهد را به معنای پیمان هم به کار برده:

عهد و پیمان فلک را نیست چندان اعتبار
عهد با پیمانه بندم شرط با ساغر کنم
خاقانی این ایهام یعنی عهد را (به هر دو معنا) به همین ظرافت به کار برده است:

وقتی شنیده ام که وفا کرد روزگار
دیدم به چشم خویش که در عهد ما نکرد

(دیوان، ص ۷۶۵)

۹) پیرمغان: ← شرح غزل ۱، بیت ۴.

۱۱) صومعه: ← شرح غزل ۲، بیت ۲. زاهد: ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱. صوفی: ←

شرح غزل ۶، بیت ۱.

- ابرو و محراب: حافظ تشبیه ابروی کمانی یار را به محراب - که غالباً طاقی
قوس مانند در بالای آن هست - از سنت شعر فارسی گرفته و بارها، غالباً با طنز و تعریضی
به نماز، و با مناسباتی فراتر از تشبیه صرف، به کار برده است:

- پس از چندین شکیبائی شبی یارب توان دیدن
که شمع دیده افروزیم در محراب ابرویت

- نماز در خم آن ابروان محرابی

- در نمازم خم ابروی تو با یاد آمد

- ابروی یار در نظر و خرقه سوخته

حالتی رفت که محراب به فریاد آمد

جامی به یاد گوشه محراب می زدم

- گر بینم خم ابروی چو محرابش باز
- در مسجد و میخانه خیالت اگر آید
- حافظ ار میل به ابروی تو دارد شاید
- می ترسم از خرابی ایمان که می برد
- حافظ ار در گوشه محراب می نالد رواست
- تو کافر دل نمی بندی نقاب زلف و می ترسم
- ابروی دوست گوشه محراب دولست
- حافظا سجده بر ابروی چو محرابش بر

سجده شکر کنم وز پی شکرانه روم
محراب و کمانچه زدو ابروی تو سازم
جای در گوشه محراب کنند اهل کلام
محراب ابروی تو حضور نماز من
ای نصیحت گو خدا را آن خم ابرو بین
که محرابم بگرداند خم آن دلستان ابرو
آنجا بمال چهره و حاجت بخواه از او
که دعائی ز سر صدق جز آنجا نکنی

(۱۲) معنای بیت: ای که چنین ژرف در دل حافظ عشق خود را رسوخ داده ای، آیا تصور نمی کنی که این عشق با توحید و قرآن منافات دارد؟ یعنی دل حافظ خلوتسرای توحید است و از سوی دیگر حافظ قرآن را در سینه دارد و با این دو عشق حقیقی یگانه که غیرتمند و بیگانه سوز هم هستند نمی توان به عشق مجازی دیگر هم پرداخت. این معنا را هم می دهد که وقتی دل حافظ حریم محترمی است که در آن جز معانی قرآن و اندیشه توحید نمی گذرد، چگونه جرأت می کنی که به خون چنین دلی چنگ تصرف و تجاوز دلبانه فروبری؟

- زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست
 در طریقت هرچه پیش سالک آید خیر اوست
 ۳ تا چه بازی رخ نماید بیدقی خواهیم راند
 چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش
 این چه استغناست یارب وین چه قادر حکمتست
 ۶ صاحب دیوان ما گوئی نمی داند حساب
 هرکه خواهد گو بیا و هرچه خواهد گو بگو
 بر در میخانه رفتن کار یک رنگان بود
 ۹ هرچه هست از قامت ناساز بی اندام ماست
 بنده پیر خراباتم که لطفش دائمست
 در حق ما هرچه گوید جای هیچ اکراه نیست
 در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست
 عرصه شطرنج رندان را مجال شاه نیست
 زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست
 کاین همه زخم نهان هست و مجال آه نیست
 کاندین طغرانشان حسبه الله نیست
 کبر و ناز و حاجب و دربان بدین درگاه نیست
 خود فروشان را به کوی می فروشان راه نیست
 ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست
 ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست

حافظ از بر صدر ننشیند ز عالی مشرب نیست

عاشق دردی کش اندر بند مال و جاه نیست

(۱) زاهد: از شخصیت‌های مشهور و منفی و دوست نداشتنی شعر حافظ است که به صورت «واعظ»، «شیخ»، «فقیه»، «امام شهر»، «ملک الحاج»، «مفتی» و «قاضی» نیز از او یاد می شود، و اهل مدرسه و صومعه (کنایه از مساجد و خانقاهها و زیارتگاهها و ریاضتگاهها) و مجلس وعظ است. از لحاظ قشریگری و ظاهرپرستی و خرقه پوشی و بعضی صفات دیگر، با شخصیت منفی دیگری در شعر حافظ، همسان و همدرد است و آن همانا صوفی است که او نیز پشمینه پوش تندخو و بری از عشق و بی بهره از معرفت است و دامگاه او خانقاه است. حافظ در مقابل این دو چهره منفی، یک چهره مثبت از انسان کامل در دیوان خود ارائه داده

است که اهل عشق و خرابات یا دیرمغان است و رند نام دارد (← رند: شرح غزل ۵۳، بیت ۶). درباره زاهد این نکته را باید گفت که عیب او در پارسائی اش نیست، چه حافظ هم پارسائی را دوست دارد، بلکه در ناپارسائی او، یا از آن بدتر، در پارسانمائی اوست. آری مراد حافظ از زاهد، مؤمن یا پارسای پاکدل نیست، بلکه موجودی است که نه اهل عشق است، نه اهل علم، نه اهل ایمان. زاهد فروش و جلوه فروش و دین به دنیا فروش است. موجودی است خودبین و حق ناشناس و تزویرگر و ظاهر پرست و شبیه العلماء که «هیچش هنر نبود و خبر نیز هم نداشت». صفاتی که در شعر حافظ برای زاهد [= واعظ، شیخ، فقیه و...] می توان یافت از این قرار است:

الف) خودبین و مغرور و بیدردست :

- زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه
- یارب آن زاهد خودبین که بجز خویش ندید
- برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو
- گر جلوه می نمائی و گر طعنه می زنی

ب) محتسب وار و بوالفضول و عیب گیر رندان است :

- برو ای زاهد و بر دردکشان خرده مگیر
- عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
- زاهد از کوچه رندان به سلامت بگذر
- زاهد از رندی حافظ نکند فهم چه شد
- زاهد از راه به رندی نبرد معذورست
- فغان که نرگس جماش شیخ شهر امروز
- بد رندان مگو ای شیخ و هشدار
[میخانه را] اگر از بهر دل زاهد خودبین بستند

پ) عابد نما و صومعه نشین است :

- زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار
- در صومعه زاهد و در خلوت صوفی
- زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز
- زاهد چو از نماز تو کاری نمی رود
- ما و می و زاهدان و تقوی

رند از ره نیاز به دارالسلام رفت
دود آهیش در آئینه ادراک انداز
راز این پرده نهانست و نهان خواهد بود
ما نیستیم معتقد شیخ خودپسند

که ندادند جزاین تحفه به ما روز الست
که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
تا خرابت نکند صحبت بدنامی چند
دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند
عشق کاریست که موقوف هدایت باشد
نظر به دردکشان از سر حقارت کرد
که با حکم خدائی کینه داری
دل قوی دار که از بهر خدا بگشایند

که ره از صومعه تا دیرمغان اینهمه نیست
جز گوشه ابروی تو محراب دعا نیست
تا ترا خود ز میان با که عنایت باشد
هم مستی شبانه و راز و نیاز من
تا یار سر کدام دارد

ت) ریاکار و جلوه فروش و سست ایمان است :

چون به خلوت می روند آن کار دیگری می کنند
توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می کنند
کاینهمه قلب و دغل در کار داور می کنند
که زیر خرقه نه زنا داشت پنهانی
ناز و کرشمه بر سر منبر نمی کنم
تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود
به خون دختر رز خرقه را قصارت کرد
امام شهر که سجاده می کشید به دوش
خانه می بینی و من خانه خدا می بینم
چون نیک بنگری همه تزویر می کنند
کردم سؤال صبحدم از پیر می فروش
درکش زبان و پرده نگه دار و می بنوش
عاقلا مکن کاری کاورد پشیمانی
حافظ بخورد باده و شیخ و فقیه هم
نان حلال شیخ ز آب حرام ما
تسبیح شیخ و خرقه رند شرابخوار
که چو مرغ زیرك افتد نفتد به هیچ دامی

- واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند
مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس
گوئیا باور نمی دارند روز داوری
- به هیچ زاهد ظاهر پرست نگذشتم
- این تقوی ام تمام که با شاهدان شهر
- گرچه بر واعظ شهر این سخن آسان نشود
- امام شهر که بودش سر نماز دراز
- ز کوی میکده دوشش به دوش می بردند
- جلوه بر من مفروش ای ملک الحاج که تو
- می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب
- احوال شیخ و قاضی و شرب الیهودشان
گفتا نه گفتنیست سخن گرچه محر می
- زاهد پشیمان را ذوق باده خواهد کشت
- ساقی چو یار مهرخ و از اهل راز بود
- ترسم که صرفه ای نبرد روز بازخواست
- ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود
- ز رهم میفکن ای شیخ به دانه های تسبیح

ث) دوستدار جاه و مقام است :

زانکه منزلگه سلطان دل مسکین منست
من اگر مهرنگاری بگزینم چه شود
کاین حال نیست زاهد عالیمقام را

- واعظ شحنه شناس این عظمت گو مفروش
- واعظ شهر چو مهر ملک و شحنه گزید
- راز درون پرده ز رندان مست پرس

ج) بی وفا و سست پیمان است :

ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست
چرا که وعده تو کردی و او بجا آورد
شیخ ما گفت که در صومعه همت نبود

- بنده پیر خراباتم که لطفش دائمست
- مرید پیر مغانم ز من مرنج ای شیخ
- گر مدد خواستم از پیر مغان عیب مکن

چ) طمع به نعیم بهشت دارد :

تا در میانه خواسته کردگار چیست

- زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست

- چو طفلان تا کی ای زاهد فریبی
 - به خلدم دعوت ای زاهد مفرما
 - زاهد اگر به حور و قصورست امیدوار
 - واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما
 - بیا ای شیخ و از خمخانه ما
 ح (اهل عشق نیست):

- نشان مرد خدا عاشقیست با خوددار
 - در خرمن صد زاهد عاقل زند آتش
 - بر تو گر جلوه کند شاهد ما ای زاهد
 - برو به کار خود ای واعظ این چه فریادست
 - حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ
 خ (اهل حق و حقیقت نیست):

به سیب بوستان و شهد و شیرم
 که این سیب زنج زان بوستان به
 ما را شرابخانه قصورست و یار حور
 با خاک کوی دوست به فردوس ننگریم
 شرابی خور که در کوثر نباشد

که در مشایخ شهر این نشان نمی بینم
 این داغ که ما بر دل دیوانه نهادیم
 از خدا جزمی و معشوق تمنانکنی
 مرا فتاده دل از ره ترا چه افتادست
 اگر چه صنعت بسیار در عبارت کرد

- واعظ ما بوی حق نشنید بشنو کاین سخن
 در حضورش نیز می گویم نه غیبت می کنم
 (۲) طریقت: ← شرح غزل ۱۴۷، بیت ۴.

- معنای این مصراع «در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست» شبیه است به این
 مصراع سعدی: «کس ندیدم که گم شد از ره راست» (کلیات، ص ۵۱). صراط مستقیم [=
 الصراط المستقیم] يك اصطلاح قرآنی است و سی و دوبار در قرآن مجید به کار رفته است، از
 همه مشهورتر در سوره فاتحه.

(۳) تا: [چه بازی رخ نماید...]. در دیوان حافظ و به طور کلی در زبان و ادبیات فارسی «تا»
 به هشت ده معنی مختلف به کار می رود. نگارنده این سطور هفت نوع «تا»ی عمده در حافظ
 سراغ کرده که هر يك را با مثالهای کافی پیش می نهد:

الف) همین «تا» که در این مصراع به کار رفته: تا چه بازی رخ نماید بیدقی خواهیم
 راند... که معنای آن «باید دید»، «باید در انتظار بود تا معلوم شود» است:

- ما و می و زاهدان و تقوی	تا یار سر کدام دارد
- صالح و طالح متاع خویش نمودند	تا که قبول افتد و که در نظر آید
- خوش کرد یاوری فلکت روز داوری	تا شکر چون کنی و چه شکرانه آوری
- حالی درون پرده بسی فتنه می رود	تا آن زمان که پرده برافتد چها کنند
- ما از برون در شده مغرور صد فریب	تا خود درون پرده چه تدبیر می کنند

- تا غنچه خندان دولت به که خواهد داد
 - ترك عاشق کش من مست برون رفت امروز
 - بر خود چو شمع خنده زنان گریه می کنم
 (ب) تای تنبیه یا تخدیر (که معنی هشدار و زنهار می دهد):

حاصل از حیات ای جان این دم است تادانی
 - وقت را غنیمت دان آنقدر که بتوانی
 - ... اینست حریف ای دل تا باد نپیمائی
 - ... تا نپنداری که احوال جهانداران خوشست
 - ... نگر تا حلقه اقبال ناممکن نجنبانی
 - ... تا خرابت نکند صحبت بدنامی چند
 (پ) تای هدف، به معنای برای اینکه:

تا نگردد ز تو این دیر خواب آلوده
 - شست و شوئی کن و آنکه به خرابات خرام
 تا حل کنم این مشکل در ساغر مینائی
 - زین دایره مینا خونین جگرم می ده
 تا کیمیای عشق بیابی و زر شوی
 - دست از مس وجود چو مردان ره بشوی
 کو عشوه ای ز ابروی همچون هلال تو
 - تا آسمان ز حلقه بگوشان ما شود
 چنگ صبحی به در پیر مناجات بریم
 - تا همه خلوتیان جام صبوحی گیرند
 ای سیل سرشک از عقبه نامه روان باش
 - تا بر دلش از غصه غباری ننشیند
 و غزلی هست به مطلع:

ناز بنیاد مکن تا نکنی بنیادم
 زلف بر باد مده تا ندهی بر بادم
 که در اغلب ابیاتش - مجموعاً دوازده بار - این «تا» به کار رفته است.
 (ت) تای غایت زمانی:

از نظر تا شب عید رمضان خواهد شد
 - ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید
 بز کارگاه دیده بیخواب می زدم
 - نقش خیال تو تا وقت صبحدم
 ... مباد تا به قیامت خراب طارم تاك
 - ... تا دل شب سخن از سلسله موی تو بود
 - ... تا ابد سر نکشد وز سر پیمان نرود

(ت) به معنای مادام که (شبهه به تای غایت زمانی ولی اندکی متفاوت با آن):

... تا ساغرت پرست بنوشان و نوش کن
 - ... تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود

- ... تا نیست غیبتی نبود لذت حضور

- تا عقل و فضل بینی بی معرفت نشینی...

- تا ز میخانه و می نام و نشان خواهد بود

- هرگز نمی شود ز سر خود خبر مرا

- ولی تو تا لب معشوق و جام می خواهی

ج) تای غایت مکانی:

- ... رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم

- ... تا در میکده شادان و غزلخوان بروم

- ... تا لب چشمه خورشید درخشان بروم

- ... ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا

- ... تا سراپرده گل نعره زنان خواهد شد

- رهرو منزل عشقیم وز سرحد عدم

چ) تای آغاز زمانی (به معنای از زمانی که، بمحض اینکه):

- بر ما بسی کمان ملامت کشیده اند

- هرچند غرق بحر گناهم ز صد جهت

- صوفی ز کنج صومعه با پای خم نشست

- مرا تا عشق تعلیم سخن کرد

- محترم دار دلم کاین مگس قندپرست

- مگر که لاله بدانست بیوفائی دهر

- تا رفت مرا از نظر آن چشم جهان بین

- تا مرا عشق تو تعلیم سخن گفتن کرد

- بر دوخته ام دیده چو باز از همه عالم

- تا سر زلف تو در دست نسیم افتادست

- [تلمیح به اصطلاحات شطرنج]: رخ و بازی و بیدق (= پیاده) و شاه همه اصطلاحات

بازی شطرنج است. تلمیح و ایهام ساختن با اصطلاحات شطرنج از دیر باز در شعر فارسی

رسم بوده است. حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- نزدی شاه رخ و فوت شد امکان حافظ

- فغان که با همه کس غائبانه باخت فلک

سر ما خاک ره پیرمغان خواهد بود

تا در میان میکده سر بر نمی کنم

طمع مدار که کار دگر توانی کرد

تا به اقلیم وجود اینهمه راه آمده ایم

تا کار خود ز ابروی جانان گشاده ایم

تا آشنای عشق شدم ز اهل رحمت

تا دیدم محتسب [یعنی محتسب را] که سبوی کشیده دوش

حدیثم نکته هر محفلی بود

تا هواخواه تو شد فر همایی دارد

که تا بزاد و بشد جام می ز کف نهاد

کس واقف ما نیست که از دیده چهار رفت

خلق را ورد زبان مدحت و تحسین منست

تا دیده من بر رخ زیبای تو بازست

دل سودازده از غصه دونیم افتادست

چه کنم بازی ایام مرا غافل کرد

کسی نبود که دستی از این دغا ببرد

خاقانی گوید:

- از اسب پیاده شو بر نطع زمین رخ نه
ای بس شه پیل افکن کافکنده به شه پیلی
زیر پی پیلش بین شهمات شده نعمان...
شطرنجی تقدیرش در ماتگه حرمان
(دیوان، ص ۳۵۹)

کمال الدین اسماعیل گوید:

- پیاده شاه فلك در ركاب او بدود
به هر كجا كه رخ آورد اسب پیل تنش
(دیوان، ص ۳۴۷)
- رخ سوی شاه شرع نهادم پیاده لیک
در پای پیل ماندم از آن کم فرس نبود
(دیوان، ص ۴۴۷)

خواجو گوید:

بر سر اسبت پیاده خسرو سقلاب و روم
پیش پیلت رخ نهاد شاه چین و کاشغر
(دیوان، ص ۶۱)

کمال الدین خجندی گوید:

به رخ چگونه نرانم پیاده های سرشك
چنین كه شاه دل از غم به مات نزدیكست
(دیوان، غزل ۱۲۴)

(برای تاریخچه و انواع بازیهای شطرنج ← نفائس الفنون، ج ۳، ص ۵۶۱-۵۷۲)
۴) معنای بیت: محمد دارابی در شرح این بیت بیان باریکی دارد: «یاحتمل كه مراد از سقف بلند ساده بسیار نقش، نقش ناطقه انسانی باشد، چرا كه نفس ناطقه به این صفات موصوف است. زیرا كه بلند است بواسطه اینکه از عالم امر است نه عالم خلق؛ روحانیست نه جسمانی؛ و عالم روحانی فوق عالم جسمانیست و بلندمرتبه و ساده است، چرا كه بسیط و مجرد و ساده از ماده است بحسب ذات، و بسیار نقش است چرا كه انموذج آفاق و انفس است و بحسب علم و افعال بسیار نقش است و از این معما هیچ دانا آگاه نیست...» (لطیفه غیبی، ص ۲۶).

اما این سقف بلند ساده بسیار نقش را چنانكه در بادی نظر متبادر به ذهن می شود، می توان همان «آسمان» دانست. این اعجاب حافظ در برابر سقف بلند آسمان، یادآور قول مشهوری از ایمانوئل كانت (۱۷۲۴-۱۹۰۴ م) فیلسوف بزرگ آلمانی است كه می گوید: «دو چیز دل آدمی را از حس اعجاب و خشوع فزاینده و نوبه نو مالا مال می سازد، هر قدر كه بیشتر و مدیدتر در آنها تأمل كنیم: آسمان پرستاره در بیرون و قانون اخلاقی [وجدان] در درون.»

(نقد عقل عملی، صفحات آخر). این عبارت بر لوح قبر کانت حک شده است.

(۵) استغنا: «بی نیازی حق است از نمودها و کردار بندگان و اگر در مورد عارفان کامل به کار برند مراد بی نیازی از غیر حق است و نیاز به او» (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۹۱-۲۰). غنی از اسماء الله است و بارها در قرآن به کار رفته: حافظ نیز به همین نام از اسماء الحسنی اشاره دارد:

ساقی به بی نیازی رندان که می بده تا بشنوی ز صوت مغنی هو الغنی
استغنا زبنده خداوند است که غنی است، و بندگان را که فقیر الی الله هستند نمی سزد. استغنا ورزیدن بنده، نه فقط ممدوح نیست، بلکه قبیح است (← سوره عبس، آیه ۵؛ سوره لیل، آیه ۸؛ سوره علق، آیه ۷). حافظ به استغناهای الهی اشاره‌های دیگری هم دارد:

- به هوش باش که هنگام باد استغنا هزار خرمن طاعت به نیم جو نهند
- بیار باده که در بارگاه استغنا چه پاسبان و چه سلطان، چه هوشیار و چه مست
- سخن در احتیاج ما و استغنای معشوقست چه سود افسونگری ای دل که درد لبر نمی گیرد
- گریه حافظ چه سنجد پیش استغنای عشق کاندرین دریا نماید هفت دریا شبنمی

- معنای بیت: «یارب» برای بیان تعجب و اعجاب است چنانکه گوید: یارب این شمع دلفروز ز کاشانه کیست. ← یارب: شرح غزل ۴۲، بیت ۱. حیرانم و در عجبم که خداوند چه استغنا و کبریا و حکمت بالغه‌ای دارد که اینهمه رنج و درد نهان در کار و بار انسان و جهان هست و کسی را مجال چون و چرا و اعتراض نیست. این فکر مطابق مشرب اشعری حافظ، یا بلکه اندکی اعتراض به اصل مهم آن مکتب است که خداوند را قادر مطلق و فعال مایشاء می‌دانند و هر چون و چرا از سوی بندگان را ناپسند و ترك ادب شرعی می‌شمارند. برای تفصیل بیشتر در باب اشعریگری حافظ ← شرح غزل ۶۲، بیت ۳.

(۶) صاحب دیوان: شادروان دکتر امیرحسن یزدگردی می‌نویسد: «چنانکه از سیره جلال‌الدین طبع حافظ احمد حمدی، ص ۳۰۹، س ۱۶ و ۱۷، برمی‌آید وظیفه صاحب دیوان به زمان خوارزمشاهیان عبارت بوده است از: استیفای اموال دیوانی و ثبت درآمدها و مخارج آن. بنابراین می‌توان احتمال داد که در این دوره گاه از «صاحب دیوان» به صورت مطلق، «صاحب دیوان استیفا» را اراده می‌کرده‌اند. صاحب دیوان در این بیت [= همین بیت مورد بحث] حافظ نیز ظاهراً ناظر به همین معنی است.» («فرهنگ لغات و تعبیرات و کنایات» ذیل نقشه‌المصدر، ص ۴۷۵). «صاحب دیوان با فك اضافه یا با اضافه، و بطور مطلق یعنی بی اضافه به کلماتی چون اشراف و برید و رسالت و انشاء و مانند آنها کسی بوده ظاهراً از

مأموران دیوان استیفا که بر خزانه و مالیه و عایدات و خراج و دخل و خرج نظارت می کرده و پرداخت مستمری ها با تصدی یا دخالت یا نظارت وی انجام می گرفته... این اصطلاح با این معنی در قرون بعد نیز متداول بوده و این بیت حافظ نیز ناظر بر همین معنی است.» (اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی، تألیف حسن انوری، ص ۱۰۱).

- طغرا: ← شرح غزل ۲۱۴، بیت ۳.

- حسبه لله: «[قید مرکب] برای رضای خدا. کنایت از مجانی و بلاعوض.» (لغت نامه). خاقانی می نویسد: «... اصلاح احوال و ترتیب مصالح و تهذیب اشغال می فرماید، حسبه لله و خالصاً لوجه.» (منشآت خاقانی، ص ۳۲۱).

- معنای بیت: سودی می نویسد: «... در اینجا ذکر طغرا [به صورت جزء و اراده کل] برای حسبه لله است که در کنار قسمت بالای احکام می نوشتند. در روم در احکامی که در زمان سلاطین سالفه نوشته می شد دیده ام که فقط «حسبه» را می نوشتند و کلمه الله را نمی نوشتند.» در اینجا مراد از صاحب دیوان را هر مخدومی که انتظار صله یا هدیه از سوی او برود یا مسؤول مستقیم دیوان استیفا را می توان مراد کرد. «حساب» ایهام دارد: (۱) علم حساب؛ (۲) روز حساب و حشر. حاصل معنی آنکه: گویی صاحب دیوان ما به روز داوری اعتقاد ندارد، چرا که در حواله یا حواله هایش (مراد از طغرا می تواند حکم و حواله باشد) هیچ حکم و حواله ای در راه رضای خدا و بلاعوض نیست.

(۸) میخانه: ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

(۹) بی اندام: «ناباب، شوریده، بشولیده» (سبک شناسی، ص ۳۰۱). «و این لغت در اصل به معنی بیقاعده و نامناسب است و باندام ضد آنست» (تعلیقات و حواشی نذیر احمد بر مکاتیب سنائی، ص ۳۳۰-۳۳۱). سنائی می نویسد: «نامه و نام آنجا بی اندامی بود» (مکاتیب سنائی، نامه پانزدهم، ص ۱۰۹).

- تشریف: خلعت. چنانکه در جای دیگر گوید:

به طهارت گذران منزل پیری و مکن
خلعت شیب چو تشریف شباب آلوده
سنائی گوید:

ورهمی خواهی که پوشی تن به تشریف هدی
دام خودکامی چو گمراهان به گرد خود متن
(دیوان، ص ۵۳۱)

نظامی گوید:

پوشید نوشا - تشریف شاه
چو تشریف خورشید، رخشنده ماه
ص (شرفنامه، ص ۳۰۷)

خواجو گوید:

تشریف چو در بنده خود پوشیدی از روی ترحم گنھش نیز بیوش

(دیوان، ص ۵۴۰)

- معنای بیت: این بیت يك معنای ساده ظاهری دارد و يك معنای باطنی عرفانی. معنای ظاهری اش این است که تشریف یعنی خلعت تورسا و کامل است و بر بالا (= قد و قامت) کسی کوتاه نیست. اگر عیب و ایرادی باشد از قامت نامعتدل ماست. معنای باطنی اش این است که عطا و فیض الهی کامل است و نقص و نقصانی ندارد، اگر کمبودی در کار و بار ممکنات (قوایل، ماهیات) هست از قصور استعداد ذاتی آنهاست که بیش از حد معینی تاب قبول فیض ربانی را ندارد. ملا عبدالله زنوزی در اشاره به همین بحث و بیت می نویسد: «... آنچه از ماهیات و از اشخاص مندرجه در تحت آن ماهیات، مشرف به تشریف فیوضات الهیه و مزین به زینت لالی خیرات وجودیه نشده اند و یا نخواهند شد، و یا به تشریف اتم و اکمل از آن فیوضات مشرف نگردیده اند، از جهت قصور قوایل و نقصان ماهیت است، نه از قبل مفیض خیرات و مفید کمالات. ولنعم ما قیل: هرچه هست از قامت ناسازبی اندام ماست / ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست» (لمعات الهیه، ص ۴۱۶ - ۴۱۷).

۳ راهیست راه عشق که هیچش کناره نیست
 هرگه که دل به عشق دهی خوش دمی بود
 ما را ز منع عقل مترسان و می بیار
 از چشم خود بپرس که ما را که می کشد
 او را به چشم پاک توان دید چون هلال
 ۶ فرصت شمر طریقه رندی که این نشان
 آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست
 در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست
 کان شهنه در ولایت ما هیچ کاره نیست
 جانا گناه طالع و جرم ستاره نیست
 هر دیده جای جلوه آن ماه پاره نیست
 چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست
 نگرفت در تو گریه حافظ به هیچ رو
 حیران آن دلم که کم از سنگ خاره نیست

این غزل یادآور غزلی است از خاقانی به این مطلع:

دردیست درد عشق که درمان پذیر نیست وز جان گزیر هست وز جانان گزیر نیست

(دیوان، ص ۵۶۱)

(۱) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۲) استخاره: این مصراع حافظ: «در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست» از دیر باز
 حکم مثل سائر پیدا کرده است. حافظ در جای دیگر هم به استخاره اشاره دارد: به عزم توبه
 سحر گفتم استخاره کنم. استخاره يك معنای لغوی دارد و يك معنای اصطلاحی. در لغت
 «استخاره، خواستن بهترین امرین، بهترین خواستن، طلب خیر کردن، نیکوئی جستن
 است.» (منتهی الارب). چنانکه به این معانی در متون قدیم فارسی هم به کار رفته است. در
 کلیله آمده است: «پس از تأمل و استخارت و تدبر و مشاورت ترا بمهمی بزرگ اختیار
 کرده ایم.» (کلیله و دمنه، ص ۳۰). همچنین: «پس از تأمل و مشاورت و تدبر و استخارت او

را مکان اعتماد و محرم اسرار خویش گردانید.» (ص ۷۴). هجویری در مقدمه کشف المحجوب می نویسد: «استعاذت و استخارت و استعانت جمله به معنی طلب کردن و تسلیم امور به خداوند سبحانه و تعالی باشد و نجات از آفت‌های گوناگون؛ و اصحاب پیغمبر صلعم و رضی الله عنهم روایت آورده اند که پیغمبر صلعم ما را استخاره آموختی چنانکه قرآن... پس باید که اندر بدو همه اشغال، بنده استخاره کند.» (کشف المحجوب، ص ۲-۳). «الاستخارة: طلب الخيرة في الشيء. حديثي هست به این عبارت که: کان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يعلمنا الاستخارة في كل شيء: رسول الله (ص) به ما آموخت که در هر کاری استخاره ورزیم» (لسان العرب). استخاره‌ای که در این حدیث به آن اشاره شده و در صدر اسلام معمول بوده نماز یا دعای استخاره است. در عرف امروز ایران و فرهنگ تشیع، استخاره به تفأل به قرآن مجید و استنباط نیک و بد از نخستین آیه‌ای که در طرف راست و بالای صفحه مصحف می‌آید، اطلاق می‌گردد. یا همچنین استخاره به تسبیح و امثال آن که بیشتر به فال شباهت دارد تا تضرع و دعا. گلدزیهر مقاله‌ای در باب استخاره در دایرة المعارف کوتاه اسلام نوشته است که نظر به اطلاعات و فواید تاریخی آن خلاصه‌ای از آن را ترجمه و نقل می‌کنیم: «استخاره دعای انسان بی تصمیمی است که می‌خواهد با الهام و توسل، تصمیمی متبرک در امری مهم نظیر مسافرت و غیره بگیرد. نماز استخاره سابقه‌اش به حدیثی مندرج در صحیح بخاری می‌رسد. در منابع و متون کهن نمونه‌های بسیاری هست از این رسم که قبل از تصمیم گرفتن در امور مهم یا حتی غیرمهم، در کارهای خصوصی یا اجتماعی، فی‌المثل امیران پیش از آنکه به جنگ و جهادی بروند، درصدد برمی‌آیند که با استخاره از تأیید الهی مطمئن باشند. معروف است که معاویه قبل از تعیین یزید به جانشینی استخاره کرده است (اغانی، طبع قدیم، ج ۱۸، ص ۷۲). خلیفه سلیمان، چون حکم جانشینی فرزندش ایوب، با استخاره موافق نیامد، آن را پاره کرد. (طبقات ابن سعد، ج ۵، ص ۲۴۷). مأمون پیش از سپردن منصب به عبدالله بن طاهر يك ماه استخاره ورزید.... [همچنین رسم بوده] که اغلب مؤلفان در مقدمه کتاب‌هایشان یاد کنند که انگیزه نگارش یا تأخیر نگارششان استخاره بوده است... طبرسی به استخاره ذات الرقاع اشاره دارد (مکارم الاخلاق، قاهره، ۱۳۰۳ ق، ص ۱۰۰). سنیان با این نوع استخاره بکلی مخالفند. استخاره به قرآن (الضرب... فی المصحف) نیز معمول بوده است (ابن بشکوال، ص ۲۴۳؛ الفرج بعد الشدة، ج ۱، ۴۴؛ بغية الوعاة، سیوطی، ص ۱۰، ۱۷). این نوع سرکتاب باز کردن Sortes Virgilianae نزد ایرانیان با دیوان حافظ و مثنوی مولانا هم انجام می‌گیرد. این نوع

تفأل به قرآن از سوی اکثر علمای اهل سنت نهی شده است (اتحاف السادة المتقين، زبیدی، قاهره، ۱۳۱۱ ق، ج ۲، ۲۸۵ و به بعد). ابو عبدالله زبیری در آغاز قرن چهارم هجری کتابی به نام کتاب الاستخارة والاستشارة (تهذیب نووی، ص ۷۴۴) در زمینه استخاره نوشته است. (دایرة المعارف کوتاه اسلام، مقاله «استخاره»، نوشته گلدزیهر). نکته ای که باید راجع به مقاله گلدزیهر گفت این است که جز در موردی که تصریحاً به استخاره با قرآن = الضرب... فی المصحف، اشاره دارد، بقیه موارد باید همانند مواردی که از کلیله و کشف المحجوب نقل کردیم، یعنی تأمل و تدبر و مصلحت اندیشی و مشورت و نظایر آن تلقی شود. باری حدیث «صلاة الاستخارة» را چهارتن از بزرگان محدثان اهل سنت (بخاری، ابوداود، ترمذی و نسائی) نقل کرده اند ← التاج الجامع للاصول، کتاب الصلاة، صلاة الاستخارة. و شبیه آن را غزالی نیز نقل کرده است (← احیاء علوم الدین، ج ۲، اسرار الصلاة، صلاة الاستخارة).

نماز استخاره و دعای استخاره، یعنی استخاره به صورت نماز یا به صورتی که هنوز با فال قرآن آمیخته نیست، در اغلب کتب فقهی کهن فریقین آمده است. دعای سی و سوم صحیفه سجادیه دعای استخاره است. در البلد الامین کفعمی (۸۴۰ - ۹۰۵ ق) چندین دعا برای نماز استخاره و استخاره به قرآن و تسبیح و رقعہ های کاغذ (استخاره ذات الرقاع) آمده است. انواع استخاره بیش از اینهاست. حاج شیخ عباس قمی در فهرستی که بر بحار الانوار نوشته است این انواع را بر شمرده است: استخاره با رقعہ های کاغذ (ذات الرقاع)؛ استخاره با فندق یا سنگ ریزه؛ استخاره با تسبیح؛ استخاره با استشارة؛ استخاره با دعا؛ استخاره با تفأل به قرآن مجید (سفينة البحار ذیل «خیر»).

همانطور که گلدزیهر هم اشاره کرده است، اکثر علما و عرفای اهل سنت استخاره به قرآن را روا نمی دانند. در اصول کافی هم نهی صریحی از قول حضرت امام جعفر صادق (ع) وارد است: لَا تَتَفَأَّلَ بِالْقُرْآنِ (به قرآن فال مزن) (اصول کافی، کتاب فضل القرآن، باب النوادر، ۷). ولی مجلسی در شرح آن می کوشد که آن را ناظر به استخاره با قرآن نشمرد. اصولاً شیعیان به انواع استخاره، بویژه استخاره با قرآن مجید بیشتر از سنیان علاقه و اعتقاد دارند و کتابهای بسیاری درباره انواع و آداب آن تألیف کرده اند. حال باید دید استخاره ای که در این دو بیت حافظ به کار رفته به معنای لغوی است یا اصطلاحی؟ هر دو محتمل است. ممکن است بعضیها بگویند حافظ با مقام شامخ قرآن شناسی اش و حرمت والائی که برای قرآن مجید قائل است، بعید است طرفدار فال زدن به مصحف کریم باشد. اما این استبعاد با

ملاحظه این بیت حافظ که صریحاً به فال زدن به قرآن [= استخاره] اشاره دارد، برطرف می‌گردد:

مگر وقت وفا پروردن آمد که فالم لاتذرنی فرداً آمد

نزاری قهستانی (م ۷۲۰ ق) نیز به همین نوع فال یا استخاره اشاره کرده است:

مصحف به فال بازگرفتم به بامداد برفور السلام علیکم جواب داد

(دیوان، ص ۳۱۹)

- معنای بیت ۲ و ۳: باید توجه داشت که معنای بیت دوم و سوم این غزل با هم مرتبط است. می‌گوید هر وقت دل به عشق بسپاری وقت خوب و کار خوبی است و نیازی به تردید و تأمل و استخاره ندارد. بعد در بیت سوم می‌افزاید ما را از اینکه عقل مانع و مخالف عشق است مترسان و قصه کوتاه کن و می‌بیار چرا که در ولایت ما که ولایت عشق است، شحنه عقل، نفوذ کلامی ندارد، و همانا حاکم معزول است. یعنی اشاره به حدیث کهن تقابل و تضاد عشق و عقل دارد. برای تفصیل در این باب ← عشق و عقل: شرح غزل ۱۲۱، ابیات ۳ و ۷. ممکن است بعضی بیت سوم را مستقل بخوانند، به طوری که منع عقل مربوط به «می» شود. این معنی اگرچه بکلی منتفی نیست ولی استبعاد دارد. در نزد حافظ عقل با می (می خوردن) تقابل ندارد، بلکه با عشق تقابل دارد. چنانکه گوید:

- من وانکار شراب این چه حکایت باشد غالباً این قدردم عقل و کفایت باشد

- حاشا که من به موسم گل ترک می‌کنم من لاف عقل می‌زنم این کار کی کنم

- مشورت با عقل کردم گفت حافظ می‌بنوش ساقیا می‌ده به قول مستشار مؤتمن

(۳) شحنه: ← شرح غزل ۳۲، بیت ۶.

(۴) حافظ در این بیت به تلویح منکر اعتبار احکام نجوم و تأثیر اوضاع کواکب بر احوال آدمی است. در جای دیگر گوید:

بگیر طره مه چهره‌ای و قصه مخوان: که سعد و نحس ز تأثیر زهره و زحل است

در باب نحوه قرائت این بیت نگاه کنید به غزل ۲۷، بیت ۵.

(۵) اینکه باید با چشم پاک آن ماه پاره یا هلال را تماشا کرد، خالی از ایهام به این

واقعیت فقهی نیست که به هنگام دیدن ماه نو باید طهارت داشت. در جای دیگر شبیه به این مضمون گوید:

چشم آلوده نظر از رخ جانان دورست بر رخ او نظر از آینه پاک انداز

(۶) رندی: ← رند / رندی: شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

(۷) «نگرفت» یعنی اثر نکرد. حافظ يك بار دیگر هم گرفتن را به معنای اثر کردن به کار برده

است:

سخن در احتیاج ما و استغنای معشوقست چه سود افسونگری ای دل که در دلبر نمی گیرد
عطار گوید:

در تو نگرفت از هزار یکی گرچه صد گونه داستان گفتم
(دیوان، ص ۴۰۳)

- خاره: همان خارا است. در جاهای دیگر گوید:

- خفته در سنجاب شاهی پادشاهی را چه غم گر زخار و خار سازد بستر و بالین غریب
- سیل سرشك ما ز دلش کین به در نبرد در سنگ خاره قطره باران اثر نکرد
عطار گوید:

هر که در این راه یافت بوی می عشق تو مست شود تا ابد گر دلش از خاره نیست
(دیوان، ص ۹۳)

حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست
از دل و جان شرف صحبت جانان غرضست
منت سدره و طوبی ز پی سایه مکش
دولت آنست که بی خون دل آید به کنار
پنج روزی که درین مرحله مهلت داری
بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی
زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار
دردمندی من سوخته زار و نزار
۳
۶

۹ نام حافظ رقم نیک پذیرفت ولی

پیش رندان رقم سود و زیان این همه نیست

در مقابل این غزل که ردیف آن «اینهمه نیست» است، ناصر بخارائی — که بیشک با حافظ
مشاعره داشته — غزلی با ردیف «اینهمه هست» دارد، اما پیدا نیست که کدامیک مقدم است:
مسجد و میکرده در ملک خدا اینهمه هست فسق پنهانی و زهد بهریا اینهمه هست
(دیوان، ص ۲۰۴)

۱) «کارگه کون و مکان» اضافه تشبیهی است یعنی مجموعه عالم هستی که چون
کارگاهی است. جای دیگر «کارگاه هستی» به کار برده است: ... ناخوانده نقش مقصود از
کارگاه هستی. «اسباب جهان» به تعبیر امروز یعنی دم و دستگاه دنیوی، کام و نام، نان و نوا،
جاه و جلال، مال و مکنت و نظایر آن. کمال الدین اسماعیل گوید:

قومی شده نازنده به اسرار نهان قومی شده نازنده به اسباب جهان

(دیوان، ص ۹۰۳)

(۳) سدره: ← شرح غزل ۲۳، بیت ۴.

- طوبی: ← شرح غزل ۳۵، بیت ۳.

- سرو روان: سرو روان کنایه از معشوق است، که قامتی چون سرو دارد، با این تفاوت که

سرو پای در گل است و معشوق روان و خرامان است. در جاهای دیگر گوید

- گلعذاری ز گلستان جهان مارا بس زین چمن سایه آن سرو روان ما را بس

- بی تو ای سرو روان با گل و گلشن چه کنم...

- اگر چه در طلبت همعنان باد شمالم به گرد سرو خرامان قامتت نرسیدم

(شاهد مثال در بیت اخیر «سرو خرامان» است برای آنکه نشان داده شود ساختمانش شبیه

سرو روان است). «گنج روان» هم که از يك سو ایهام با گنج فرو رنده قارون دارد به همین

قیاس ساخته شده و استعاره از معشوق خرامان است و ساختمانش مانند سرو روان است

← گنج روان: شرح غزل ۱۶۱، بیت ۳.

سعدی بیش از هر شاعر غزل سرائی سرو روان دارد:

- ای که از سرو روان قد تو چالاک ترست دل به روی تو ز روی تو طربناک تر است

(کلیات، ص ۴۳۷)

- توئی که گر بخرامد درخت قامت تو ز رشک سرو روان را به اهتزاز آرد

(کلیات، ص ۴۷۲)

- به تماشای درخت چمنش حاجت نیست هر که در خانه چنو سرو روانی دارد

(کلیات، ص ۴۷۴)

خواجو گوید:

- چگونه سرو روان گویمت که عین روانی نه محض جوهر روحی که روح جوهر جانی

(دیوان، ص ۳۴۰)

- گلی به رنگ تو در بوستان نمی بینم به اعتدال تو سرو روان نمی بینم

(دیوان، ص ۷۳۰)

(۴) دولت: ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

(۶) فنا: این «بحر فنا» با فنای صفات بشری و خود فراموشی و فنا فی الله عرفانی فرق

دارد. شك نیست که حافظ بارها به فنای عرفانی اشاره کرده است (← فنا [عرفانی]: شرح

غزل ۱۷۲). اما اینجا مراد مرگ و نیستی و نابودی حیات عادی بشری است که به آن نیز

بارها در سراسر دیوان اشاره کرده است:

- عاقبت منزل ما وادی خاموشانست حالیا غلغله در گنبد افلاک انداز

- شب صحبت غنیمت دان که بعد از روزگار ما
 - ای دل ارعشرت امروز به فردا فکنی
 - زان پیشتر که عالم فانی شود خراب
 - چون گل و می دمی از پرده برون آی و درآ
 - روزی که چرخ از گل ما کوزه ها کند
 - فرصت شمار صحبت کز این دورا هه منزل
 - هشیار شو که مرغ چمن مست گشت هان
 - به هست و نیست مر نجان ضمیر و خوش می باش
 - چه جای شکر و شکایت ز نقش نیک و بدست
 - سود و زیان و مایه چو خواهد شدن زدست
 اما آیا از این مثالها بر می آید که حافظ به بقای روح اعتقاد ندارد و برای زندگی دنیوی اصالت قائل است؟ چنین نیست اعتقاد به حیات جاوید در سراسر دیوان حافظ موج می زند، از جمله گوید:

- در ره عشق از آن سوی فنا صد خطرست
 - هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق
 - گوهر معرفت آموز که با خود ببری
 - جز دل ما کز ازل تا به ابد عاشق رفت
 - بنیاد هستی تو چو زیر و زبر شود
 (نگاه کنید به تمامی این غزل)

- چنین قفس نه سزای چومن خوش الحانیست
 - ای دل ار سیل فنا بنیاد هستی بر کند
 نیز ← فصل «حافظ و انکار معاد؟» در ذهن و زبان حافظ.
 - ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

- فرصت: در اینجا فرصت ایهام دارد. يك معنای آن مهلت و زمان مناسب و نظایر آن است و معنای دیگرش نوبت نوشیدن. در لسان العرب آمده است: وجاءت فرصتك من البئر، ای نوبتك (فرصت تو فرا رسید. یعنی هنگام و نوبت آشامیدن یا آب برداشتن تو رسید). در لغت نامه دهخدا هم به نقل از اقرب الموارد و منتهی الارب، فرصت را «نوبت آب» معنی کرده است. پس «فرصتی دان» یعنی وقت را غنیمت شمار، یا بدان که نوبت نوشیدن من

بسی گردش کند گردون بسی لیل و نهار آرد
 مایه نقد بقا را که ضمان خواهد شد
 ما را ز جام باده گلگون خراب کن
 که دگر باره ملاقات نه پیدا باشد
 ز نهار کاسه سرما پر شراب کن
 چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن
 بیدار شو که خواب عدم در پیست هی
 که نیستیست سرانجام هر کمال که هست
 چو بر صحیفه هستی رقم نخواهد ماند
 از بهر این معامله غمگین مباش و شاد
 اما آیا از این مثالها بر می آید که حافظ به بقای روح اعتقاد ندارد و برای زندگی دنیوی اصالت قائل است؟ چنین نیست اعتقاد به حیات جاوید در سراسر دیوان حافظ موج می زند، از جمله گوید:

تا نگوئی که چو عمرم به سر آمد رستم
 ثبتست بر جریده عالم دوام ما
 که نصیب دگرانست نصاب زر و سیم
 جاودان کس نشنیدیم که در کار بماند
 در دل مدار هیچ که زیر و زبر شوی

روم به روضه رضوان که مرغ آن چمنم
 چون ترانو حست کشتی بان ز طوفان غم مخور
 نیز ← فصل «حافظ و انکار معاد؟» در ذهن و زبان حافظ.

- ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

است. باری دوست هنرمند حافظ شناس آقای سایه (هوشنگ ابتهاج) این توجه را به بنده داد که فرصت در اینجا چنین ایهامی دارد.

- معنای بیت: ای ساقی ما بر لبه پرتگاه عدم و مرگ ایستاده ایم و در انتظاریم. هم در انتظار لطف تو و هم در انتظار نوبت خویش که از دنیا درگذریم. فرصت را غنیمت بشمار و بدان که نوبت نوشیدن ماست و در پیمودن ساغر تعلل مکن که از لب (۱: لب ساغر؛ ۲: لب بحر فنا) تا به دهان (۱: دهان ما؛ ۲: دهان و درون بحر فنا) راهی دراز نیست.

شك نیست که حافظ در سرودن این بیت زیبا و پروردن این مضمون باریك، به این رباعی کمال الدین اسماعیل که در مرثیه فرزند مغروقش گفته نظر داشته است:

آن را که به وصل تو پناهی نبود بهتر ز عدم پناهگاهی نبود

تو در دهن گوری و من بر لب گور از لب به دهن دراز راهی نبود

(دیوان، ص ۹۶۵)

(۷) زاهد: ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱. غیرت ← شرح غزل ۸۶، بیت ۲. صومعه ← شرح غزل ۲، بیت ۲. دیرمغان ← شرح غزل ۲، بیت ۲.

معنای بیت: ای زاهد مغرور که بیهوده از عافیت و حسن عاقبت خود مطمئنی، از غیرت الهی که جز عمل خالص را نمی پذیرد بیندیش و بدان که چه بسا تقدیر الهی ترا از صومعه — که اینهمه خوب و مقدس می شماریش — به دیرمغان (= خرابات = میخانه) — که اینهمه آلوده و نامقدسش می انگاری — بکشاند. حاصل اینکه اینهمه مغرور و در عین حال ریاکار مباش و از احباط عمل بترس. در اینجا طبق مشرب زاهد است که صومعه را نيك و دیرمغان را منفی می انگارد و گرنه چنانکه می دانیم نظر خود حافظ عکس این است.

(۸) تقریر: مترادف با بیان است. البته باید توجه داشت که تقریر در اینجا با تقریری که در علم اصول و حدیث هست، فرق دارد. حافظ در جاهای دیگر گوید:

- ای آنکه به تقریر و بیان دم زنی از عشق ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت

- دانی که چنگ و عود چه تقریر می کنند پنهان خورید باده که تعزیر می کنند

گویند رمز عشق مگوئید و مشنوید مشکل حکایتیست که تقریر می کنند

- با سر زلف تو مجموع پریشانی خویش کو مجالی که سراسر همه تقریر کنم

(۹) این بیت حاکی از تمایلات ملامتیگری حافظ است. برای تفصیل در این باب ←

شرح غزل ۲۰۴.

- رندان: ← رند / رندی: شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

۳ بلبلی برگ گلی خوش رنگ در منقار داشت
 گفتمش در عین وصل این ناله و فریاد چیست
 یار اگر نشست با ما نیست جای اعتراض
 در نمی گیرد نیاز و ناز ما با حسن دوست
 ۶ خیز تا بر كلك آن نقاش جان افشان کنیم
 گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن
 وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطاوار سیر
 و اندران برگ و نوا خوش ناله های زار داشت
 گفت ما را جلوه معشوق در این کار داشت
 پادشاهی کامران بود از گدائی عار داشت
 خرم آن کز نازنینان بخت برخوردار داشت
 کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت
 شیخ صنعان خرقه رهن خانه خمار داشت
 ذکر تسبیح ملك در حلقه زَنار داشت

چشم حافظ زیر بام قصر آن حوری سرشت

شیوه جنات تجری تحتها الانهار داشت

(۱) بلبلی: ← شرح غزل ۷، بیت ۱.

برگ: برگ در شعر حافظ به سه معنای متفاوت به کار رفته است:

الف) به معنای عضو گیاهی معروف، چنانکه در همین بیت «برگ گلی خوش رنگ» و در این ابیات:

- بر برگ گل به خون شقایق نوشته اند

- می نماید عکس می در رنگ روی مهوشت

کانکس که پخته شد می چون ارغوان گرفت
 همچو برگ ارغوان بر عارض سرین غریب

ب) زاد و توش و توان و دستگاه:

- ... و ندر آن برگ و نوا خوش ناله های زار داشت

- برگ نوا تبه شد و زاد طرب نماند...

- ... برگ صبوح ساز و بده جام يك منی

... گر برگ عیش می طلبی ترك خواب کن

پ) میل و آرزو و هوس وانگیزه و رغبت و نظایر آن:

- درویش را نباشد برگ سرای سلطان مائیم و کهنه دلقی کاتش در آن توان زد

- چنان کرشمه ساقی دلم زد دست ببرد که با کسی دگرم نیست برگ گفت و شنید

- چو در گلزار اقبالش خرامانم بحمدالله نه میل لاله و نسرين نه برگ نستر ن دارم

نیز ← شرح غزل ۸۷، بیت ۵.

(۴) در نمی گیرد: یعنی اثر نمی کند. برای تفصیل ← شرح غزل ۴۶، بیت ۷.

(۵) كلك: ← شرح غزل ۱۶، بیت ۹.

- نقاش: در این بیت نقاش کنایه از خداوند است. حافظ بارها از اتقان و شگفتیهای صنع

به حیرت درآمده است:

- چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

- ساقیا جام میم ده که نگارنده غیب نیست معلوم که در پرده اسرار چه کرد

- آنکه پر نقش زد این دایره مینائی کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد

(۶) مرید: «در لغت به معنی صاحب ارادت است و نزد صوفیه به کسی اطلاق می شود که

برای وصول به حق به یکی از اولیای او که قطب زمان و پیر وقت باشد ارادت ورزد و مطیع

محض اوامر و نواهی او باشد.» (فرهنگ اشعار حافظ). چنانکه گوید:

- مامریدان روی سوی قبله چون آریم چون روی سوی خانه خمار دارد پیر ما

- مرید پیر مغانم ز من مرنج ای شیخ چرا که وعده تو کردی و او به جا آورد

گاه نیز کلمه مرید را با معنای اندکی متفاوت تر به معنای مطلق هواخواه و معتقد و دوستدار

به کار می برد:

- حافظ مرید جام میست ای صبا برو...

- مرید طاعت بیگانگان مشو حافظ...

... مرید خرقة دردی کشان خوشخویم

- شیخ صنعان: حافظ شیخ صنعان را مظهر لا ابالیگری و ملامتیگری و پاکبختگی در

عشق و طریقت و رعایت موازین سلوک می داند. شیرین قلندر بیت بعدی هم شاید اشاره به

شیخ صنعان باشد. حافظ چند بار دیگر به شیوه ملامتی شیخ صنعان و داستان او تلمیح دارد:

یکی در بیت «به می سجاده رنگین کن» و دیگر این دو بیت:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما

ما مریدان روی سوی قبله چون آریم چون روی سوی خانه خمار دارد پیر ما

همچنین بیت دشوار و معروف «ما چرا کم کن و باز آ که مرا مردم چشم / خرفه از سر به در آورد و به شکرانه بسوخت» در متن و زمینه ماجرای شیخ صنعان قابل فهم است. برای تفصیل ← شرح غزل ۱۱، بیت ۷.

خلاصه داستان شیخ صنعان به قراری که در ضمن من منطق الطیر عطار (در حدود چهارصد و ده بیت) آمده از این قرار است: شیخ صنعان [= شیخ سمعان] پیر عهد خویش بود. این شیخ مرشد پنجاه سال حرم نشین بود و چهارصد مرید داشت و سلوک خود را به زهد و ریاضت می گذرانیدند. شیخ اهل علم و عمل بود و کشف و کرامات داشت و پارسا و پاکدامن بود و پنجاه حج گزارده بود. یک شب خوابی دید و بر اثر آن آهنگ روم کرد و احساس کرد که آزمایش و ابتلائی در پیش است. در راه دختری ترسا را دید و شیفته او شد. مریدان نگران شدند و او را پند دادند، ولی کارگر نبود. باری شیخ انگشت نما و آماج ملامت خلق شده بود. و سرانجام از صدمه عشق بیمار شد. دختر ترسا بر بالین او آمد و گفت یا باید ترك عشق کنی یا این کار را:

سجده کن پیش بت و قرآن بسوز خمر نوش و دیده از ایمان بدوز
شیخ آخر الامر پذیرفت و تن به این کارها داد و زنار بست و یاران و مریدانش را که حیران و گریان بودند آزاد کرد و گفت سر خویش گیرید و زیارت کعبه را در پیش. سپس دخترک از او سیم و زر خواست و چون شیخ نداشت قرار شد به جای کابین یک سال خوکبانی کند. مریدان شیخ به کعبه رفتند و یکی دیگر از یاران خود را در آنجا دیدند که آنها را سرزنش کرد و گفت حقا که کامل عیار نیستید و گرنه در همین ترك اسلام و ایمان، با پیر خود همراهی و از او پیروی می کردید. گفتند خود شیخ چنین خواست. باری چاره را در ندبه و دعا به درگاه خداوند یافتند و چهل شب اعتکاف کردند. تا یکی از مریدان، رسول اکرم (ص) را به خواب دید و حضرت پیامبر (ص) به او مژده داد که پیرش را از بند رها نموده است. همه اصحاب شادمان گشتند و به سوی شیخ شتافتند و دیدندش که توبه و تغییر حال یافته و زنار گسسته و از آن مناهی و منکرات تبری جسته است. آنگاه همه اسرار و حکمت قرآن و حدیث که از خاطرش رفته بود دوباره فریادش آمده:

شیخ غسلی کرد و شد در خرقه باز رفت با اصحاب خود سوی حجاز
دختر ترسا هم رؤیای رها تنده ای دید و به او الهام شد که باید به دنبال شیخ برود و مذهب

او در پیش بگیرد. دختر بقرار و پیشمان از کرده خویش، آهنگ دیدار شیخ کرد و ترك ترسائی گفت و به دست شیخ اسلام آورد و بر اثر رنجهای جسمانی و هیجانات روحانی تاب نیاورد و از دنیا درگذشت:

قطره‌ای بود او در این بحر مجاز سوی دریای حقیقت رفت باز منطق الطیر، ص ۶۷-۸۸. نیز «شیخ سمعان» در تعلیقات دکتر گوهرین بر منطق الطیر، ص ۳۲۰-۳۲۲. و «شیخ صنعان» در دایرة المعارف فارسی. برای بحث تفصیلی درباره داستان شیخ صنعان و تأثر حافظ از آن «مکتب حافظ»، نوشته دکتر منوچهر مرتضوی، ص (۲۸۸-۳۲۶).

(۷) وقت... خوش: به صورت خوش وقت... یا خوشاوقت... در حافظ سابقه دارد. و می‌توان وقت را هم به معنی عزیز عرفانی آن در نظر آورد (← شرح غزل ۱۹۱، بیت ۹) هم به معنای عادی که در عرف و تعارف امروز هم مصطلح است، چنانکه گویند خوش و قتم. یا جای خوش وقتی است... حافظ گوید:

- در این خرقه بسی آلودگی هست خوشا وقت قبای می فروشان

- همیشه وقت تو ای عیسی صبا خوش باد...

- ... وقت گل خوش باد کز وی وقت میخواران خوشست

شادروان غنی در حاشیه مربوط به مصراع اخیر نوشته است: «خوشا وقت یعنی آفرین بر» (حواشی غنی، ص ۵۵۸). باید گفت مجازاً و توسعاً به معنی آفرین است، و مفهوم کلی آن تحسین و اعجاب است، حتی رایحه دعای خیر هم از آن استشمام می‌شود. در جای دیگر گوید:

خوش وقت بوریا و گدائی و خواب امن کاین عیش نیست درخور اورنگ خسروی
- قلندر: «بر وزن سمندر عبارت از ذاتی است که از نقوش و اشکال عادت و آمال بی سعادت و مجرد و با صفا گشته باشد و به مرتبه روح ترقی کرده و از قیود و تکلفات رسمی و تعریفات اسمی خلاص یافته...» (برهان قاطع). شادروان معین در ذیل این کلمه تحقیق مستوفائی به عمل آورده از جمله دوزی نقل کرده که اصل این کلمه عربی است به صورت قرن‌دل. و می‌گوید غالب مؤلفان فرهنگها نظیر رشیدی و آندراج آن را معرب یا مبدل کلمه کلندر = کلندره (چوب گنده و ناتراشیده، مردم ناهموار و ناتراشیده) می‌دانند؛ و بعضی ریشه یابیهای تخمینی ایوانف را که از کلمه یونانی caletor از ریشه caleo (دعوت کردن، احضار کردن) می‌انگارد نقل می‌کند و در پایان می‌نویسد با همه این توضیحات منشأ قلندر

هنوز روشن نیست (برهان قاطع، ذیل «قلندر»). «قلندر به درویش لاابالی شوریده احوال که نسبت به پوشاک و آداب و طاعات بی قید و بنای کار او بر تخریب عادات باشد اطلاق می شود. قلندریه به فرقه ای از صوفیه ملامتی گفته می شده است که برخلاف سایر ملامتیه که مقید به کتمان اسرار و عبادت بوده اند به این دو موضوع اهمیت نمی داده اند و از عبادات بیش از فرائض کاری انجام نمی داده و جز صفای دل خود به هیچ چیز و هیچ کس نمی اندیشیده اند. از مختصات این فرقه تراشیدن موی سر و صورت و حتی ابروست که منشأ این امر را تاریخ فرشته به سید جمال الدین مجرد می رساند...» (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۴۹۲). قلندران به رسم تراشیدن موی سر، ابرو، ریش و سبیل چهارضرب می گفته اند. حافظ بارها به قلندر اشاره دارد:

- هزار نکته باریکتر ز مو اینجاست نه هر که سر بتراشد قلندری داند
 - از این مزوجه و خرقة نیک در تنگم به یک کرشمه صوفی و شم قلندر کن
 - قلندران حقیقت به نیم جو نخرند قبابی اطلس آنکس که از هنر عاریست
 - سوی رندان قلندر به رهاورد سفر دلق بسطامی و سجاده طامات بریم
 (برای تفصیل بیشتر درباره قلندر ← مکتب حافظ، ص ۱۱۶-۱۲۲؛ جستجو در تصوف ایران، ص ۳۵۹-۳۶۲؛ یک اثر مهم و قدیمی درباره قلندر و قلندریه اثری است از خطیب فارسی (مکتوب به سال ۷۴۸ ق) که شرح زندگی جمال الدین ساوی (متوفی ۶۳۰ ق) و بیان اصول قلندری است: مناقب جمال الدین ساوی، تألیف خطیب فارسی. با تصحیحات و حواشی و تعلیقات بکوشش تحسین یازیجی. آنقره، انجمن تاریخ ترک، ۱۹۷۲. اخیراً آقای دکتر حمید زرین کوب تصحیح دقیقتری از همین متن به عمل آورده، همراه مقدمه و تعلیقات منتشر کرده است: قلندرنامه خطیب فارسی، سیرت جمال الدین ساوجی. تصحیح و توضیح دکتر حمید زرین کوب. تهران، توس، ۱۳۶۲).

- تسبیح: یعنی «خدای را به پاکی یاد کردن» (لسان التنزیل؛ ترجمان القرآن). تسبیح یک کلمه قرآنی است و بارها در قرآن مجید به کار رفته است، از جمله در این آیه: وان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم (هیچ چیز نیست مگر اینکه تسبیح خدا و ستایش و سپاس او می گوید ولی شما آدمیان تسبیح آنان را در نمی یابید - اسراء، ۴۴). حافظ در جای دیگر گوید:

بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی کاندرا آنجا طینت آدم مخمر می کنند
 ناگفته نماند که تسبیح در زبان فارسی به معنای سبحه (رشته پردانه معروف که برای ذکر

به کار می رود) هم سابقه کاربرد کهن دارد و بارها به این معنی در دیوان حافظ به کار رفته است
← تسبیح: شرح غزل ۱۲۰، بیت ۸.

- زنار: حافظ بارها این کلمه را به کار برده است:

- حافظ این خرقه که داری تو بینی فردا که چه زنار زیرش به دغا بکشایند
- سراسر بخشش جانان طریق لطف و احسان بود اگر تسبیح می فرمود اگر زنار می آورد
- داشتم دلقی و صد عیب مرا می پوشید خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بماند
- زلف دلدار چو زنار همی فرماید برو ای شیخ که شد بر تن ما خرقه حرام
- به هیچ زاهد ظاهر پرست نگذشتم که زیر خرقه نه زنار داشت پنهانی
«زنار به ضم اول و ثانی مشدد، بر وزن کفار، هر رشته را گویند عموماً و رشته ای که
بت پرستان و آتش پرستان با خود دارند خصوصاً» (برهان) شادروان معین در حاشیه برهان
تحقیق دقیقی آورده است: «زنار از یونانی جدید Zonari از یونانی Zonarion مصغر Zone،
به معنی کمر بند و منطقه... زنار کمر بندی بوده که ذمیان نصرانی در مشرق زمین به امر
مسلمانان مجبور بوده اند داشته باشند تا بدینوسیله از مسلمانان ممتاز گردند. چنانکه یهود
مجبور بوده اند عسلی (وصله های عسلی رنگ) بر روی لباس خود بدوزند. در کتابهای
فارسی گاه زنار به کستی (= کشتی، به ضم کاف) زرتشتیان اطلاق شده است. رك:
نوروزنامه، تعلیقات، ص ۱۲۳» (حاشیه برهان). در عربی آن را به زنانیر جمع بسته اند.
- معنای بیت: خوشا به حال و وقت خوش آن قلندر که چنان وسعت مشربی داشت که
کفر و ایمان را جمع کرده بود، یعنی تسبیح و ذکر فرشتگان را با وجود بستن زنار به میان خود،
بر لب داشت. اینکه حافظ زنار را نقطه مقابل تسبیح و به تلویح علامت کفر می شمارد (حال
آنکه علامت ایمان اهل کتاب است) در سنت شعر فارسی هست که آنچه به اهل کتاب
مربوط است ملحق به کفر قلمداد می کنند. فی المثل کنشت را نه عبادتگاه یهود، بلکه بتکده
می انگارند. ← کنشت: شرح غزل ۵۰، بیت ۵.

۸) «جنات تجری تحتها الانهار» (باغهایی که از شیب آنها جویباران جاریست) برگرفته
از قرآن مجید است. با این تفاوت که در قرآن «جنات» یا «جنات» است و جز يك مورد که
«تحتها الانهار» است، بقیه «من تحتها الانهار» است (بقره، ۲۵؛ آل عمران ۱۵، ۱۳۶، ۱۹۵،
۱۹۸؛ نساء، ۱۳، ۵۷، ۱۲۲، مائده، ۱۲، ۸۵، ۱۱۹؛ توبه، ۷۲، ۸۹ و پانزده مورد دیگر).

- معنای بیت: در این بیت يك تصویر چند گانه وجود دارد. چشم حافظ جویبار است. یار
حافظ حور سرشت است، و خانه او مانند قصرهای بهشت. لذا هنگامی که حافظ از اندوه

فراق و حسرت هجران، در پای دیوار خانه معشوق می گریسته، مجموعه این احوال به بهشتی می مانده که حوری در قصر و غرفه بهشتی است و از فرودست آن جویباری می گذرد. بعضی برای «چشم» در این بیت تأکید نابجائی قائلند و فاعل جمله و سلسله جنبان همه تصاویر را «چشم حافظ» می انگارند و به تجوز و تمحل می افتند. یعنی می گویند چشم حافظ و نه خود او، شیوه باغهایی را داشت که چنین و چنان باشد، که در این صورت بیشترین لطف و زیبایی بیت و تصاویر چندگانه اش از دست می رود. برای حورسرسشت ← حور: شرح غزل ۱۶۱، بیت ۴.

دیدی که یار جز سر جور و ستم نداشت
 یارب مگیرش ارچه دل چون کبوترم
 ۳ بر من جفا ز بخت من آمد و گرنه یار
 با این همه هرآنکه نه خواری کشید ازو
 ساقی بیار باده و با محتسب بگو
 ۶ هر راه رو که ره به حریم درش نبرد
 بشکست عهد و ز غم ما هیچ غم نداشت
 افکند و کشت و عزت صید حرم نداشت
 حاشا که رسم لطف و طریق کرم نداشت
 هر جا که رفت هیچکسش محترم نداشت
 انکار ما مکن که چنین جام جم نداشت
 مسکین برید وادی و ره در حرم نداشت

حافظ ببرتو گوی فصاحت که مدّعی

هیچش هنر نبود و خبر نیز هم نداشت

این غزل یادآور غزلی است از خاقانی به این مطلع:

دیدی که یار چون زدل ما خبر نداشت ما را شکار کرد و بیفکند و بر نداشت

(دیوان، ص ۵۵۸)

(۱) سر جور و ستم داشتن: سر چیزی داشتن، یعنی عزم و آهنگ چیزی یا کاری داشتن.

در جاهای دیگر گوید:

- ما و می و زاهدان و تقوی تا یار سر کدام دارد

- سر فتنه دارد دگر روزگار من و مستی و فتنه چشم یار

سعدی گوید:

سر آن ندارد امشب که برآید آفتابی چه خیالها گذر کرد و گذر نکرد خوابی

(کلیات، ص ۶۰۴)

(۲) مگیرش: یعنی مؤاخذه اش مکن.

- صید حرم و عزت صید حرم داشتن. رعایت عزت صید حرم در فقه اسلامی باب وسیعی دارد. به این شرح که در ایام حج و برای کسی که حج می گزارد، بویژه اگر محرم (در حال احرام) باشد، انواع صید - مگر صید دریائی، طبق صریح آیه ۹۶ سوره مائده - ممنوع است. در واقع شکار دو گونه قید دارد: یکی قید احرام، یکی قید حرم. کلیه فقهای مذاهب مختلف اتفاق نظر دارند که قتل صید در داخل حرم یا در حال احرام حرام است. و طبق نص قرآن مجید (مائده، ۹۵) چنین قتل یا شکاری اگر متعمداً باشد، مستوجب کفاره (قربانی، اطعام مساکین یا روزه) است. اختلافی که بین فقها هست درباره چون و چند کفاره است (← بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، ابن رشد، ج ۱، کتاب الحج، ص ۳۵۸-۳۵۹. نیز ← السراج الوهاج، ص ۱۶۹). به هر حال بیت حافظ از این تلمیحات خالی نیست که یار جفاکار عزت صید حرم را - که اینهمه سابقه و سنت دارد و واجب است - رعایت نکرده است. البته در بیت حافظ صید حرم واقعی مطرح نیست بلکه دل چون کبوتر حافظ به آن تشبیه شده است. در جای دیگر گوید:

دگر به صید حرم تیغ برمکش زنهار وز آنکه با دل ما کرده ای پشیمان باش

(۳) حاشا: ← حاش لله: شرح غزل ۱۷۰ بیت ۴.

(۵) ساقی: ← شرح غزل ۸، بیت ۱. محتسب: ← شرح غزل ۲۵، بیت ۱. جم: ← جم /

جمشید: شرح غزل ۱۰۲، بیت ۵.



کنون که می‌دمد از بوستان نسیم بهشت
گدا چرا نزند لاف سلطنت امروز
۳ چمن حکایت اردی بهشت می‌گوید
به می‌عمارت دل کن که این جهان خراب
وفا مجوی ز دشمن که پرتوی ندهد
۶ مکن به‌نامه سیاهی ملامت من مست
من و شراب فرح بخش و یار حور سرشت
که خیمه سایه ابرست و بزمگه لب کشت
نه عاقلست که نسیه خرید و نقد بهشت
بر آن سرست که از خاک ما بسازد خشت
چو شمع صومعه افروزی از چراغ کنشت
که آگه‌ست که تقدیر بر سرش چه نوشت

قدم دریغ مدار از جنازه حافظ

که گرچه غرق گناهست می‌رود به بهشت

نزاری غزلی به همین وزن و قافیه دارد:

اگر فراق نباشد چه دوزخ و چه بهشت
چو اصل صورت معنی بود چه خوب و چه زشت

(دیوان، ص ۲۵۱)

این غزل حافظ، سرایا مضامین خیامی دارد (نیز ← شرح غزل ۲۰۵ و ۲۳۹).

(۱) حور سرشت: یعنی زیبارویی که سرشت و ترکیب خلقتش همانند حور است. نظامی

این کلمه را به کار برده است: ۵۰

بر سر آن بتان حور سرشت
فرش و تختی چو فرش و تخت بهشت

(هفت پیکر، ص ۱۶۰)

(۵) کنشت: «معبد یهودان خصوصاً و عبادتگاه کافران عموماً» (فرهنگ معین). حرف اول

این کلمه به حرکات سه گانه ضبط شده است، اما به ضم معروف تر است (بر وزن خورششت).

در معنای این کلمه (عبادتگاه یهود) بین فرهنگ نویسان فارسی و عربی اتفاق نظر است.

کنیس یا کنیسه (جمع: کنائس) معرب آن است. اصل این کلمه چندان روشن نیست. به گفته لغت نامه دهخدا در رسم الخط پهلوی به صورت کنشیا Kanashyā به کار رفته ولی معلوم نیست اصل آن پهلوی باشد. در فرهنگ زبان پهلوی، تألیف دکتر بهرام فره‌وشی هم وارد نشده است. جوالیقی آن را به نظر بعضی علماء، فارسی می‌داند (المعرب، ص ۸۱). لین در فرهنگ عربی - انگلیسی اش اصل آن را کلدانی یا فارسی می‌داند. المنجد در ذیل «کنیس» می‌نویسد: «معرب است از کلمه آرامی کنوشتا که معنای آن مجمع و جماعت است». این کلمه در یکی از رباعیات منسوب به خیام به کار رفته:

تا چند زخم به روی دریاها خشت بیزار شدم ز بت پرستان کنشت
(رباعیات خیام، ص ۷۶)

و شادروان فروغی در تعلیقه مربوط به این رباعی نوشته است: «کنشت عبادتگاه یهود است و با بت پرستی مناسبت ندارد، ولیکن سخن سرایان اسلامی این قسم مسامحه یا اشتباه بسیار کرده‌اند...» (رباعیات خیام، ص ۱۲۷-۱۲۸).

حافظ دو مورد دیگر کنشت را به کار برده و برمی‌آید که آن را بتکده و نقطه مقابل مسجد و صومعه می‌گیرد، نه کنیسه یا عبادتگاهی هم‌ردیف با آنها:

همه کس طالب یارند چه هشیار چه مست همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت
همان‌طور که هشیار و مست تقابل دارد، مسجد و کنشت هم باید تقابل داشته باشد. در جای دیگر که در نسخه بدلهای طبع قزوینی، و در متن انجوی آمده، معنای مترادف با بتکده از کنشت برمی‌آید:

تنها نه منم کعبه دل بتکده کرده در هر قدمی صومعه‌ای هست و کنشی
- معنای بیت: از دشمن انتظار وفا نداشته باش، همان‌طور که اگر شمع صومعه [عبادتگاه برحق] را از چراغ کنشت [عبادتگاه باطل] روشن کنی، فایده و رونقی ندارد، و برای حق از ناحق نمی‌توان استمداد کرد.

(۶) نامه سیاهی: ← سیاه نامه / نامه سیاه: شرح غزل ۱۲۵، بیت ۹.

(۷) معنای بیت: از تشییع جنازه حافظ مضایقه مکن زیرا با آنکه گناهکار است ولی به بهشت خواهد رفت. در جای دیگر گوید:

نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو که مستحق کرامت گناهکارانند
درباره نقش و اهمیت گناه ← پیشگفتار چاپ دوم ذهن و زبان حافظ.

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
 ۳ همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست
 من اگر نیکم و گربد تو برو خود را باش
 سر تسلیم من و خشت در میکده ها
 هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت
 نامیدم مکن از سابقه لطف ازل
 همه جا خانه عشقست چه مسجد چه کنشت
 مدعی گر نکند فهم سخن گو سر و خشت
 تو پس پرده چه دانی که که خوبست و که زشت
 ۶ نه من از پرده تقوی بدر افتادم و بس
 پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت
 حافظا روز اجل گره کف آری جامی
 یکسر از کوی خرابات برندت به بهشت

خواجو غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

منزل اریار قرینست چه دوزخ چه بهشت
 سجده گه گره به نیازست چه مسجد چه کنشت
 (دیوان، ص ۳۹۸)

(۱) محمد دارابی مضمون این بیت را مطابق با این آیه کریمه و ملهم از آن دانسته است:
 وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (هیچکس بار گناهان دیگری را بر دوش نخواهد گرفت — انعام،
 ۱۶۴؛ اِسرَاء، ۱۵؛ فاطر، ۱۸؛ زمر، ۷) (← لطیفه غیبی، ص ۸۵).

— رندان ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶. زاهد ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

(۲) مضمون این بیت — و نیز تا حدی بیت اول — احتمالا مقتبس است از این آیه کریمه:
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِنْ ضَلَّ إِذَا هْتَدَيْتُمْ (ای مؤمنان خود را باشید —
 حساب شما با خود شماست — چه اگر راهیافته باشید، از بیراهان به شما زیانی نمی رسد —
 مائده، ۱۰۵).

- خود را باش: این عبارت در قزوینی، سودی، پنج نسخه بدل خانلری، و قریب به همین صورت، و در متن خانلری، عیوضی - بهروز، جلالی نائینی - نذیر احمد به صورت «خود را کوش» است. شادروان مینوی در ذیل این عبارت از کلیله «و کبوتران اضطرابی می کردند و هر يك خود را می کوشید» نوشته است: «خود را می کوشید = برای (خلاص) خود می کوشید. شعر معروف حافظ در يك نسخه معتبر چنینست: من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را کوش... و شاعری به نام جمال لُبنانی که معاصر حافظ بوده است آن را بدین صورت در تخمیزی که کرده است آورده.» (کلیله و دمنه، ص ۱۹۵). همو در جای دیگر از کلیله که درباره «کوش داشتن» حاشیه نوشته، به همین عبارت حافظ و تخمیس جمال لُبنانی اشاره و استناد کرده است، منتها این بار آن را «خود را کوش» خوانده است. (کلیله و دمنه، ص ۲۷۵).

نزاری باشیدن را به شیوه حافظ به کار برده است:

نزاری نقد وقت خویش را باش سخنهای دگر افسانه ماست

(دیوان، ص ۸۷)

(۳) کنشت: ← شرح غزل ۵۰، بیت ۵.

- «همه کس طالب یارند» این عبارت در بیتی از عطار نیز به کار رفته است:

همه کس طالب یارند ولیک مفلسی مست پدیدار کجاست

(دیوان، ص ۲۱)

(۴) سروخشت: «در جانی و محلی گفته می شود که شخصی را سخنی گویند یا از روی مهربانی نصیحتی نمایند، او نشنود.» (برهان). «در این بیت کنایت از این است که چون فهم سخن نکنی، خشت بر سرت باد، خاک بر سرت.» (لغت نامه).

(۵) سابقه لطف ازل: عنایت ازلی حق. در جای دیگر گوید:

گفتم ای بخت بخفتیدی و خورشید دمید گفت با اینهمه از سابقه نومید مشو

نیز ← عنایت: شرح غزل ۱۱۳، بیت ۲.

- که که: بعضیها به ذوق و سلیقه امروزین، این پیایی افتادن دو «که» را که یکی موصول است و دیگری به معنای «کس» نمی پسندند. اما این نحوه کاربرد در ادبیات قدیم فارسی سابقه دارد:

سعدی گوید:

برو ای سپر ز پیشم که به جان رسید پیکان بگذار تا بینم که که می زند به تیرم

(کلیات، ص ۵۵۷)

صبحدم مرغ چمن با گل نوخاسته گفت
 گل بخندید که از راست نرنجیم ولی
 ۳ گر طمع داری از آن جام مرصع می لعل
 تا ابد بوی محبت به مشامش نرسد
 در گلستان ارم دوش چو از لطف هوا
 ۶ گفتم ای مسند جم جام جهان بینت کو
 سخن عشق نه آنست که آید به زبان
 ناز کم کن که درین باغ بسی چون توشکفت
 هیچ عاشق سخن سخت به معشوق نگفت
 ای بسا دُر که به نوك مژدهات باید سُفت
 هر که خاک در میخانه به رخساره نرفت
 زلف سنبیل به نسیم سحری می آشت
 گفت افسوس که آن دولت بیدار بخت
 ساقیا می ده و کوتاه کن این گفت و شنفت

اشك حافظ خرد و صبر به دریا انداخت

چکند سوز غم عشق نیارست نهفت

اوحدی مراغه‌ای غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

در فراق تو مرا هیچ نه خوردست و نه خفت تا تو بازآیی از آنجا که نمی یارم گفت

(دیوان، ص ۱۲۷)

۱) مرغ چمن: یعنی بلبل ← شرح غزل ۷، بیت ۱.

- نوخاسته: نوپدید، نوپا، تازه و جوان. در جاهای دیگر گوید:

- عاشق روی جوانی خوش و نوخاسته‌ام وز خدا دولت این غم به دعا خواسته‌ام

....

همچو حافظ به خرابات روم جامه قبا بو که در برکشد آن دلبر نوخاسته‌ام

۲) سخن سخت: یعنی حرف درشت و ناخوشایند. در جای دیگر گوید:

خواهی که سخت و سست جهان بر تو بگذرد بگذرز عهد سست و سخنهای سخت خویش

در داستانهای بیدپای آمده است: «چون پادشاه بدید که برهمنان سخن سخت بکردند و آواز بلند برآوردند و دلیری پیش گرفتند، برخاست...» (ص ۲۴۹).

(۳) جام مرصع: ← شرح غزل ۱۲۴، بیت ۵.

- معنای بیت: اگر آرزو داری که از آن جام مرصع یعنی مشرب یا شراب عالی برخوردار شوی، باید فراز و نشیب بادیۀ طلب را طی و تحمل کنی و بایدت که رنجها بیری و اشکها بریزی. در سفتن با نوک مژه کنایه از گریستن و نشانه رنج بردن و خون دل خوردن است.

(۴) محبت: ← شرح غزل ۱۰، بیت ۲.

- مشام: ← شرح غزل ۵۳، بیت ۵.

(۵) گلستان ارم: شادروان غنی می نویسد: «الآن در شیراز باغی است به نام «باغ ارم». شاید در زمان خواجه هم باغی به نام گلستان ارم در شیراز بوده است. به قرینه «در گلستان»، مقصود باغی است که به نام باغ ارم در شیراز بوده است.» (حواشی غنی، ص ۱۲۹). اینکه شادروان غنی به قرینه «در گلستان» استناد می کند، وجهش معلوم نیست. درستتر این بود که به قرینه «دوش» استناد بکند و بگوید که از این قید زمان و نحوه بیان شاعر برمی آید که مکان مقید و مخصوصی هم در کار بوده، به نحوی که گوئی شاعر هم در آنجا حضور داشته، و مراد ارم اساطیری (← شرح غزل ۴۰، بیت ۴) نیست. علامه قزوینی در حاشیه قصیده «سپیده دم که صبا بوی لطف جان گیرد»، در بحث از «روضه کرم» در این بیت از آن قصیده:

فرشته ای بحقیقت سروش عالم غیب که روضه کرمش نکته بر جنان گیرد
بر آن است که شاید به احتمال قوی «کرم» تصحیف «ارم» باشد: «آنهم نه به معنی معروف، بلکه مراد از آن نیز در اینجا - بر فرض صحت این حدس - نام باغی بوده از آن شیخ ابواسحاق. و اگر این حدس صحیح باشد، این روضه ارم با «گلستان ارم» که خواجه در بیت دیگر خود بدان اشاره می کند... به احتمال بسیار قوی یکی است. و بنابراین هیچ بعید نیست که همین باغ «ارم» امروزی واقع در شیراز (رجوع شود به فارسنامه ناصری، ج ۲، ص ۱۶۴) با روضه ارم قدیم یکی باشد...» (حاشیه قزوینی، ص قل).

- سنبل: شادروان غنی می نویسد: «سنبل: گل معطر سیاه رنگ و خوشبو. سنبل مطلق همین قسم سیاه رنگ است. سنبل سه قسم است: سنبل رومی، سنبل هندی، سنبل جبلی. وقتی که به طور مطلق گفته می شود، مراد سنبل هندی است که سیاه و خوشبو و دراز مثل دنباله سمور است (تحفه حکیم مؤمن). مشبه به شعرا همین قسم است یعنی سنبل هندوی سیاه» (حواشی غنی، ص ۲۱۵). «گیاهی است از تیره سوسنیها جزو تک لپه ییهای با جام و کاسه

رنگین و دارای گل‌های بنفش خوشه‌یی است و چون زود گل می‌دهد و گلش زیبا و خوش‌رنگ و خوش بو است مورد توجه است و جزو گیاهان مرغوب زینتی است و پیاز آنرا در گلدانها می‌کارند. بهترین نوع آن سنبل هلندی است؛ = زمبل، زومبول، ارسیل، عرصیل، عیسلان، خزام، اوقنطوس، اواقنشوس...» (فرهنگ معین). همین فرهنگ انواع سنبل را ایرانی، جبلّی، ختائی، رومی (= سنبل الطیب) زرد، کوهی و هندی برمی‌شمارد و هر يك را توصیف می‌کند.

سنبل در شعر حافظ به دو معنی به کار رفته یکی گیاه معروف که شرحش گذشت، از جمله در همین بیت مورد بحث، و دیگر به صورت مشبّه به برای زلف یار که در شعر فارسی از همان آغاز سابقه دارد:

الف) استعاره از زلف:

- آنکه از سنبل او غالیه تابی دارد باز با دلش دگان ناز و عتابی دارد

بتی دارم که گرد گل ز سنبل سایه بان دارد...

- خرد که قید مجانین عشق می‌فرمود به بوی سنبل زلف تو گشت دیوانه

ب) به معنای گیاهی:

- خوشش باد آن نسیم صبحگاهی که درد شب‌نشینان را دوا کرد

نقّاب گل کشید و زلف سنبل گره بند قباي غنچه وا کرد

- زدست برد صبا گرد گل کلاله نگر شکنج گیسوی سنبل ببین به روی سمن

۶) مسند جم: شادروان غنی می‌نویسد: «گویا حافظ به معنی گل استعمال کرده. ولی بعد از مطالعه برهان قاطع معلوم شد که مقصود از مسند جم، کنایه از بادست، مرکب جم هم گفته می‌شود.» (حواشی غنی، ص ۱۲۹). ولی اگر آن‌طور که علامه قزوینی حدس زده روضه یا گلستان ارم، باغی از آن شیخ ابواسحاق بوده، می‌توان گفت باتوجه به بیت قبلّی، حافظ به گلستان ارم، یعنی سرای ممدوح محبوبش شیخ ابواسحاق خطاب می‌کند، و مسند جم یعنی شاه‌نشین کاخ ارم. و گرنه اگر خطاب به باد باشد، این اشکال پیش می‌آید که باد دیگر جام جهان بین ندارد، بلکه این خود جم [در اینجا = شاه شیخ ابواسحاق] است که هم مسند دارد، مسندی که بر باد رفته و آن «دولت بیدارش خفته» است و هم جام جهان بین.

- دولت بیدار: ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

۷) عشق: ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱؛ ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

۸) به دریا انداختن: (در لغت‌نامه دهخدا یافت نشد) یعنی بر باد دادن، در جای دیگر

ساقی بیار باده که ماه صیام رفت
وقت عزیز رفت بیا تا قضا کنیم
۳ مستم کن آنچنان که ندانم ز بیخودی
بر بوی آنکه جرعه جامت به ما رسد
دل را که مرده بود حیاتی به جان رسید
۶ زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه
نقد دلی که بود مرا صرف باده شد
در تاب توبه چند توان سوخت همچو عود
در ده قدح که موسم ناموس و نام رفت
عمری که بی حضور صراحی و جام رفت
در عرصه خیال که آمد کدام رفت
در مصطبه دعای تو هر صبح و شام رفت
تا بوئی از نسیم میش در مشام رفت
رند از ره نیاز به دارالسلام رفت
قلب سیاه بود از آن در حرام رفت
می ده که عمر در سر سودای خام رفت

۹ دیگر مکن نصیحت حافظ که ره نیافت

گم گشته‌ای که باده نابش به کام رفت

کمال خجندی شبیه این غزل، با تفاوتی در «ردیف» می گوید:

ساقی بیار باده که عید صیام شد آن مه که بود مانع رندی تمام شد

(دیوان، غزل ۴۲۰)

(۱) ماه صیام: حافظ در غزل‌های دیگر هم، رفتن ماه روزه را به طنز و شادمانی برگذار کرده است. برای تفصیل ← روزه: شرح غزل ۷۵، بیت ۱.

(۲) خالی از طنز نیست که به تقلید از سنتی که درباره قضای عبادات فوت شده — نظیر نماز — هست، می خواهد که قضای چندگاه پارسائی و می نخوردن به مناسبت ماه رمضان را به جای آورد. حافظ به پرهیز از باده در ماه رمضان در جای دیگر هم اشاره دارد:

ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید از نظر تا شب عید رمضان خواهد شد

- قضا کردن: یعنی به جای آوردن قضای يك عبادت فوت شده یا امر واجب و مهمی که در حکم آن است و از دیر باز در شعر فارسی به کار رفته است؛ سنائی گوید:

گر فوت شود روزی بدعهدی يك روزه واجب شمري آن را چون فرض قضا کردن

(دیوان، ص ۹۶۷)

انوری گوید:

هر شادایی که فتنه ز ما فوت کرده بود آن را به يك لطیفه قضا کرد روزگار

(دیوان، ص ۱۶۹)

سلمان گوید:

عمری که رود بی تو نمی بایدم آن عمر می بایدم آن عمر دگر باره قضا کرد

(دیوان، ص ۷۵)

(۳) مستم کن... مضمون این بیت خیام وار است. از جمله مقایسه کنید با:

من بنده آن دم که ساقی گوید يك جام دگر بگیر و من نتوانم

(رباعیات خیام، ص ۱۰۴)

(۴) مصطبه ← شرح غزل ۳۹، بیت ۵.

(۵) نسیم می: یعنی عطر و بوی خوش می. برای تفصیل ← نسیم باد: شرح غزل ۶۱،

بیت ۹.

- مشام: جمع مَشَم = بینی ها. «به فتح اول و تشدید میم آخر موضع قوت [= قوه] شامه، و

فارسی زبانان به تخفیف میم استعمال نمایند و در حقیقت این لفظ صیغه جمع است که

به معنی واحد استعمال یافته. مشام در اصل مشامم بوده جمع مشمم که صیغه اسم ظرف است

از شَم که مصدر است به معنی بوییدن. پس در صیغه واحد و جمع میم را در میم ادغام کرده مشَم

و مشام ساختند.» (آندراج). در جاهای دیگر گوید:

- بوی جان از لب خندان قدح می شنوم بشنو ای خواجه اگر زانکه مشامی داری

- از صبا هر دم مشام جان ما خوش می شود آری آری طیب انفاس هواداران خوشست

- در مجلس ما عطر میامیز که ما را هر لحظه ز گیسوی تو خوشبوی مشامست

- خوش می کنم به باده مشکین مشام جان کز دل قپوش صومعه بوی ریا شنید

(۶) زاهد: ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

- رند / رندی: شاید هیچ کلمه ای در دیوان حافظ دشوارتر از رند نباشد. مهمترین و

منسجمترین تزی که حافظ دارد رندی است. پیش از آنکه به برداشت حافظ از رند و رندی

بپردازیم نظری به سابقه‌اش در کتب لغت و دواوین شعرای دیگر می‌اندازیم. در میان کتب لغت تعریفی که برهان قاطع از رند به دست می‌دهد جامع‌تر است، و می‌توان شرح این واژه با فرهنگ شگرف را با آن آغاز کرد: «مردم محیل و زیرک و بی‌باک و منکر و لاابالی و بی‌قید باشد و ایشان را از این جهت رند خوانند که منکر قید و صلاح‌اند؛ و شخصی که ظاهر خود را در ملائمت دارد و باطنش سلامت باشد.» (برهان) ... «منکری که انکار او از زیرکی باشد نه از جهل» (غیاث اللغات) ... «آنکه با تیزبینی و ذکاوت خاصی مرانیان و سالوسان را چنانکه هستند شناسد، نه چون مردم عامی» (یادداشت دهخدا).

معنای اولیه این کلمه فاقد هرگونه تلمیح عرفانی و فحوای مثبت است و برابر است با مردم بی‌سر و پا و اوباش. در تاریخ بیهقی در ذکر بردار کردن حسنک، رند به معنای اراذل و اوباش به کار رفته است: «... آواز دادند که سنگ دهید، هیچ کس دست به سنگ نمی‌کرد، و همه زار می‌گریستند، خاصه نشابوریان. پس مشتی رند را سیم دادند که سنگ زنند، و مرد خود مرده بود...» (تاریخ بیهقی، ص ۲۳۴). یا چنانکه سنائی می‌گوید:

بر سر من گماشت رندی چند همچو او ناکس و ذمیم شیم

(دیوان، ص ۳۸۲)

ولی در میان شعرای فارسی، نخست بار در دیوان سنائی است که رند قدر می‌بیند و به صدر می‌نشیند و چنانکه ملاحظه می‌گردد جوانه اولیه رند کامل عیار حافظ، به روشنی در دیوان سنائی دمیده است:

- هرچه اسبابست آتش درزن و خرم‌نشین رندی و ناداشتی به روز رستاخیز را

(دیوان، ص ۲۶)

- بسا پیر مناجاتی که بر مرکب فروماند بسا رند خراباتی که زین بر شیر نر بندد

(دیوان، ص ۱۱۰)

- خیز و بتا راه خرابات گیر مذهب قلاشی و طامات گیر

مذهب رندان و گدایان دهر صحبت اصحاب خرابات گیر

(دیوان، ص ۲۹۵)

- می‌پرستی پیشه گیر اندر خرابات و قمار کمزن و قلاش و مست و رند و دردی خوارباش

(دیوان، ص ۳۱۱)

- تا معتکف راه خرابات نگردی شایسته ارباب کرامات نگردی

از بند علایق نشود نفس تو آزاد تا بنده رندان خرابات نگردی

تا خدمت رندان نگزینی به دل و جان شایستهٔ سکان سماوات نگردی
(دیوان، ص ۶۲۷)

در رباعیات خیام دوبار به رند اشاره شده:
- هر ناله که رندی به سحرگاه زند از طاعت زاهدان سالوس به‌است
(رباعیات خیام، ص ۸۴)

و مورد دومش دارای اهمیت فوق‌العاده‌ایست چرا که شخصیت چندبعدی و متناقض‌نمای رند را که مظهر لاابالگیری و بی‌باکی و در عین حال زیرکی است عمیقاً آشکار می‌سازد:
رندی دیدم نشسته بر خنگ زمین نه کفر نه اسلام نه دنیا و نه دین
نه حق نه حقیقت نه شریعت نه یقین اندر دو جهان کرا بود زهرهٔ این
(رباعیات خیام، ص ۱۰۶)

مؤلف آنندراج این رباعی را نه منسوب به خیام، بلکه منسوب به سبحانی در مدح سید قطب‌الدین حیدر تونی - متوفای ۶۱۸ ق - می‌داند. اما این رند که خیام یا سبحانی در کمال ایجاز و شیوایی معرفی‌اش می‌کند نیهیلیست و آنارشیزست تمام عیاری است. رند حافظ اینهمه تندرو نیست.

رند عطار هم همانند رند سنائی و حافظ، قلاش و قلندر و عاشق و لاابالی و دُردنوش است:
- من این رندان مفلس را همه عاشق‌همی بینم شما يك عاشق صادق چنین بیدار بنمائید
(دیوان، ص ۳۱۳)

- منم اندر قلندری شده فاش در میان جماعتی اوباش
همه افسوس خواره و همه رند همه دردی‌کش و همه قلاش
ترك نيك و بد جهان گفته که جهان خواه باش و خواه مباش
دام دیوانگی بگسترده تا به دام اوفتاده عقل معاش
(دیوان، ص ۳۴۸)

- مذهب رندان خرابات گیر خرقه و سجاده بیفکن ز دوش
کم زن و قلاش و قلندر بباش در صف اوباش برآور خروش
صافی زهاد به خواری بریز دردی عشاق به شادی بنوش
(دیوان، ص ۳۶۱)

ورندی نامهٔ عطار این غزل است:

پیر ما می‌رفت هنگام سحر اوفتادش بر خراباتی گذر

نالہ رندی به گوش او رسید
نوحه از اندوه تو تا کی کنم
در ره سودای تو در باختم
من همی دانم که چون من مفسدم
گرچه من رندم ولیکن نیستم
نیستم مرد ریا و زرق و فن
چون ندارم هیچ گوهر در درون
این سخنها همچو تیر راست رو
دردی بستد از آن رند خراب
دردی عشقش به يك دم مست کرد

کای همه سرگشتگان را راهبر
تا کیم داری چنین بی خواب و خور
کفر و دین و گرم و سرد و خشک و تر
ننگ می آید ترا زین بی هنر
دزد و شبرو رهن و درويزه گر
فارغم از ننگ و نام و خیر و شر
می نمایم خویشتن را بد گهر
بر دل آن پیر آمد کارگر
در کشید و آمد از خرقه به در
در فروش آمد که ای دل الحذر...

(دیوان، ص ۳۲۵)

رند سعدی هم همانند رند سنائی و عطار و حافظ مست و دردی آشام و نافر زانه و عاشق پیشه و شاهد باز و مخالف با زهد و زاهد و نام و ننگ است:

- امشب که بزم عارفان از شمع رویت روشن است آهسته تا نبود خبر رندان شاهد باز را

(کلیات، ص ۴۱۵)

- یار من اوباش و قلاشست و رند بر من او خود پارسائی می کند

(کلیات، ص ۴۹۹)

- من این رندان و مستان دوست دارم

نشستم با جوانمردان اوباش

(کلیات، ص ۵۷۸)

گریار با جوانان خواهد نشست و رندان

(کلیات، ص ۶۲۶)

- پارسا را بس این قدر زندان

(کلیات، ص ۱۳۶)

- زاهدی در سماع زندان بود

گر ملولی میان ما منشین

(کلیات، ص ۱۳۷)

- تو پارسائی و رندی بهم کتی سعدی

(کلیات، ص ۷۲۶)

- ساقیامی ده که مادر دی کش میخانه ایم
 گرچه قومی را صلاح و نیکنامی ظاهرست
 با خرابات آشنائیم از خرد بیگانه ایم
 خلق می گویند جاه و فضل در فرزانه گیت
 ما به قلاشی و رندی در جهان افسانه ایم
 گو مباش اینها که ما رندان نافر زانه ایم
 (کلیات، ص ۷۹۹)

- باغ فردوس میارای که ما رندان را
 سر آن نیست که در دامن حور آویزیم
 (کلیات، ص ۸۰۱)

- شبی در خرجه رند آسا گذر کردم به میخانه
 ز عشرت می پرستان را منور بود کاشانه
 کسی کامد در این خلوت به یکرنگی هویداشد
 چه پیری عابد زاهد چه رند مست دیوانه
 (کلیات، ص ۸۰۳)

رند سلمان حتی از رند سعدی هم به رند حافظ شبیه ترست و فقط به نقل این دوبیت از او اکتفا می کنیم:

- درون صافی از اهل صلاح و زهد مجوی
 که این نشانه رندان دردی آشامست
 مکن ملامت رندان و ذکر بدنامی
 که هر چه پیش تو ننگست پیش ما نامست
 (دیوان، ص ۲۷۸)

حال به تصویر رند و رندی در شعر حافظ می پردازیم. در قاموس حافظ رند کلمه پر بار شگرفی است. این کلمه در سایر فرهنگها و زبانهای قدیم و جدید جهان معادل ندارد. چنانکه پیشتر اشاره شد، رند تا کمی پیش از حافظ و بلکه حتی در زمان او هم معنای نامطلوب و منفی داشته است. چنانکه همین امروز هم، بعد از آنهمه مساعی حافظ، دوباره رند، به صورت کهنه رند، مرد رند، خرمرد رند درآمده است. گفته شد که معنای اولیه رند برابر با سفله و اراذل و اوباش بود. حافظ از آنجا که نگرش ملامتی داشت و هر نهاد یا امر مقبول اجتماعی، و همچنین هر نهاد یا امر مردود اجتماعی را با دید انتقادی و ارزیابی دوباره می سنجید، با تأسی به سنائی و عطار، رند را از زیر دست و پای صاحبان جاه و مقام، و از صف نعال بیرون کشید و با خود هم پیمان و هم پیمانه کرد.

حافظ نظریه عرفانی «انسان کامل» یا «آدم حقیقی» را از عرفان پیش از خود گرفت و آن را با همان طبع آفرینشگر اسطوره ساز خود بر رند بی سرو سامان اطلاق کرد، و رندان تشنه لب را «ولی» نامید:

رندان تشنه لب را آبی نمی دهد کس
 گویی ولی شناسان رفتند از این ولایت
 شرح مقام رند با آن گذشته و امروز ننگین، ولی با آن شأن و شکوه درخشان که در دیوان

حافظ دارد به راستی دشوار است. رند انسان برتر (ابر مرد) یا انسان کامل یا بلکه اولیاء الله به روایت حافظ است. و اگر تصویرش از لابلای اشعار او درست فرا گرفته نشود، مهمترین پیام و کوشش هنری - فکری حافظ نامفهوم خواهد ماند.

رند چنانکه از متن و فحوای دیوان حافظ برمی آید شخصیتی است به ظاهر متناقض و در باطن متعادل. اهل هیچ افراط و تفریطی نیست. بزرگترین هدفش سبکبار گذشتن از گریوه هستی و گذرگاه عافیت است. به رستگاری نیز می اندیشد. رند آزاداندیش و غیردینی هم داریم ولی رند حافظ تعلق خاطر و تعهد دینی دارد. به آخرت اعتقاد دارد و می اندیشد، ولی از آن اندیشناك نیست، چه عشق و عنایت را نجات بخش خود می یابد. تکیه بر تقوی و دانش و فضل و فهم ندارد. رند برخلاف زاهد - حتی زاهد راستین - اهل اصالت دادن افراطی به آخرت نیست. دنیا را نیز بی اصل و بی اصالت نمی داند. سلوك رند، رند دینی و درعین حال بی پروای حافظ، نوسانی است بین زهد و زندقه. مسكن مألوف او دیرمغان است که خود آمیزه ایست از مسجد (یا معبد) و خانقاه و میخانه. گاه در سرایش شک می لغزد و گاه در دامان شهود می آویزد. از بس به اعتدال ایمان دارد، ایمانش نیز اعتدالی است. اما هرچه هست ایمان صلب و ساده ای نیست. سجاده را به امر مرشدش پیرمغان به شراب می آلود و آتش در خرقه می زند و می کوشد از ظاهر شریعت و طریقت، راه به باطن حقیقت بیابد. نه اهل تعصب است نه اهل تخطئه، بلکه اهل انتقاد است. شك را در بسیاری موارد سرمه و سرمایه بصیرت و پادزهر جمود فکر و گشاینده دیده درون می داند. ولی اهل اصالت شك نیست. به گذران خوش بیشتر از خوشگذرانی می اندیشد. بویژه به آسان گذرانیدن. چه می داند: «سخت می گردد فلک بر مردمان سختکوش.» و می داند که باید جریده (سبکبار و بدون تعلقات دست و پاگیر) از گذرگاه عافیت بگذرد. رند عافیت طلب است. ولی می گوید: «اسیر عشق شدن چاره خلاص منست.» معلم اخلاق نیست، اما بی اخلاق و منکر اخلاق هم نیست. آری لا ابالی و اباحی مشرب است. اما در لا ابالیگری و اباحیگری حدنگه می دارد: «سه ماه می خور و نه ماه پارسا می باش»، «فرض ایزد بگزاریم و به کس بد نکنیم».

رند حافظ شرور موجود در نهاد جهان را به عنوان يك واقعیت می پذیرد و خیام وار اندوهناك نیست که چرا باید درگذریم. یا باز هم خیام وار نومید از بازگشت (معاد) نیست. خاطر امیدوار دارد و بارها سخن از «فردا» و «پیشگاه حقیقت» می گوید. رند اهل تساهل و مداراست:

آسایش دوگیتی تفسیر این دو حرفست با دوستان مروت، با دشمنان مدارا
هم تساهل دینی و هم مدارای اجتماعی و حتی سیاسی. ضعفهای بشری را می بیند و می پذیرد

و حتی می نوازد. رند تظاهر به بزرگواری نمی کند. چه نه اهل ظاهر و تظاهر است و نه مایل به بزرگواری. و بزرگواران را نیز چندان بزرگ نمی داند. رند هنرمند است. اهل فرهنگ و فضل است، اما فضل فروش نیست. مهمتر از آن بوالفضول نیست، اما منتقد هست. در کُنه سرشتش شاد و امیدوار است. نومیدیها و ناشادیهای زندگی را نیز می بیند و تحمل می کند. بادل خونین، لب خندان می آورد. وفا می کند و ملامت می کشد و خوش می باشد و بر آنست که: «مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن». رند به فتوای خرد و به مدد عقل ورزی، ام الفساد حرص را به زندان می افکند و این از لوازم آزادی و آزادگی اوست. بخشنده و بخشاینده هم هست. این رند بسی آزمون و خطا می کند تا به مدد «تحصیل عشق و رندی» از بیراهه مجاز و غفلت و عادت، و چاهسار طبیعت به شاهراه حقیقت و راستای راستی، و از تنگنای نخوت و خودخواهی به فراخنای عزت نفس و دل آگاهی راه برد.

حال باید چشم و ابروی رند حافظ را واضح تر ترسیم کنیم. رند و رندی و رندان در دیوان حافظ بیش از هشتاد بار به کار رفته است. و خود همین بسامد بالا، اهمیت این کلمه و مفهوم کلیدی را در شعر و نگرش حافظ نشان می دهد. اینک خصوصیات رند و رندی را آنچنانکه از شعر حافظ برمی آید با نمونه های فراوان از شعر او ملاحظه می کنیم:

يك - رندی قسمت و سرنوشت ازلی است :

آن نیست که حافظ را رندی بشد از خاطر
- مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند
- مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند
- عیبم مکن به رندی و بدنامی ای حکیم
- روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق
- بد رندان مگو ای شیخ و هشدار
- گرچه رندی و خرابی گنه ماست ولی

دو - رند اهل خوشدلی و خوشباشی است :

شیوه رندی و خوشباشی عیاران خوششت
و آنکس که چومانیست در این شهر کدامست
چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد
زدیم بر صف رندان و هرچه بادا باد
رندی و هوسناکی در عهد شباب اولی

- نیست در بازار عالم خوشدلی و رزانکه هست
- میخواره و سرگشته و رندیم و نظر باز
- عشق و شباب و رندی مجموعه مرادست
- شراب و عیش نهان چیست کار بی بنیاد
- چون پیر شدی حافظ از میکده بیرون شو

سه - رند میخواره و اهل خرابات است :

- میخواره و سرگشته و رندیم و نظر باز
- رندی آموز و کرم کن که نه چندان هنرست
- گر میفروش حاجت رندان روا کند
- ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود
- مرا که نیست ره و رسم لقمه پرهیزی
- گر به کاشانه رندان قدمی خواهی زد
- عاشق و رندم و میخواره به آواز بلند
- شاه اگر جرعه رندان ته به حرمت نوشد
- چو مهمان خراباتی به عزت باش با رندان
- اگر بود عمر و به میخانه رسم بار دگر
- قصر فردوس به پاداش عمل می بخشند
- من اگر رند خراباتم اگر حافظ شهر
- عافیت چشم مدار از من میخانه نشین
چهار - رند نظر باز و شاهد بازست :

- من نه آن رندم که ترك شاهد و ساغر کنم
- میخواره و سرگشته و رندیم و نظر باز
- خدا را کم نشین با خرقه پوشان
- صبا نگر که دمادم چو رند شاهد باز
پنج - ضد صلاح و تقوی و توبه است :
- چه نسبتست به رندی صلاح و تقوی را
- صلاح و توبه و تقوی ز ما مجو حافظ
- من رند و عاشق آنگاه توبه
شش - نقطه مقابل زاهد و زهد است :

- راز درون پرده ز رندان مست پرس
- نوبت زهد فرشان گرانجان بگذشت
- عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
- چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدیست

و آنکس که چو مان نیست در این شهر کدامست
حیوانی که ننوشد می و انسان نشود
ایزد گنه بیخشد و دفع بلا کند
تسبیح شیخ و خرقه رند شرابخوار
چرا ملامت رند شرابخواره کنم
نقل شعر شکرین و می بیغش دارم
و اینهمه منصب از آن حور پری وش دارم
التفاتش به می صاف مروق نکنیم
که درد سرکشی جانا گرت مستی خمار آرد
بجز از خدمت رندان نکنم کار دگر
ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس
این متاعم که همی بینی و کمتر زینم
که دم از خدمت رندان زده ام تا هستم

محتسب داند که من این کارها کمتر کنم
و آنکس که چو مان نیست در این شهر کدامست
رخ از رندان بی سامان می پوشان
گهی لب گل و گه زلف ضیمران گیرد

سماع و عظم کجا نغمه ریاب کجا
ز رند و عاشق و مجنون کسی نجست صلاح
استغفر الله، استغفر الله

کاین حال نیست زاهد عالیمقام را
وقت رندی و طرب کردن رندان پیدا است
که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
بهتر که کار خود به عنایت رها کنند

- زاهد از کوچه رندان به سلامت بگذر
- زاهد از رندی حافظ نکند فهم چه شد
- زاهد از راه به رندی نبرد معذورست
- ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود
- پیش زاهد از رندی دم مزنی که نتوان گفت
هفت - دشمن تزویر و ریاست :

- حافظ نامی خور و رندی کن و خوش باش ولی
- نفاق و زرق نبخشد صفای دل حافظ
- حافظ مکن ملامت رندان که در ازل

هشت - مصلحت بین و ملاحظه کار نیست :
- تا چه بازی رخ نماید بیدقی خواهیم راند
- غلام همت آن رند عافیت سوزم
- رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار
نه - قلندر هم هست :

- سوی رندان قلندر به رهاورد سفر
- بر در میکرده رندان قلندر باشند
ده - ملامتی است و منکر نام و ننگ است :

- نام حافظ رقم نیک پذیرفت ولی
- پیام داد که خواهیم نشست با رندان
- گر من از سرزنش مدعیان اندیشم
- کجا یابم وصال چون تو شاهی
- ما عاشق و رند و مست و عالم سوزیم
یازده - عاشق است :

- حافظ چه شد از عاشق و رند دست و نظر باز
- عشق و شباب و رندی مجموعه مرادست
- من ارچه عاشقم و رند و مست و نامه سیاه
- مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند
- زاهد از راه به رندی نبرد معذورست

تا خرابت نکند صحبت بدنامی چند
دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند
عشق کاریست که موقوف هدایت باشد
تسبیح شیخ و خرقة رند شرابخوار
با طبیب نامحرم حال درد پنهانی

دام تزویر مکن چون دگران قرآن را
طریق رندی و عشق اختیار خواهم کرد
ما را خدا ز زهد ریا بی نیاز کرد

عرصه شطرنج رندان را مجال شاه نیست
که در گدا صفتی کیمیاگری داند
کار ملکست آنکه تدبیر و تأمل بایش

دلق بسطامی و سجاده طامات بریم
که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی

پیش رندان رقم سود و زیان اینهمه نیست
بشد به رندی و دردی کشیم نام و نشد
شیوه رندی و مستی نرود از پیشم
من بدنام رند لاابالی
با ما منشین اگر نه بدنام شوی

بس طور عجب لازم ایام شبابست
چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد
هزار شکر که یاران شهر بی گنهند
که اعتراض بر اسرار علم غیب کند
عشق کاریست که موقوف هدایت باشد

- نازپرورد تنعم نبرد راه به دوست
- تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول
- روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق
- عاشق و رند و نظر بازم و می گویم فاش
- ما عاشق و رند و مست و عالم سوزیم
دوازده - رندی هنری دیر یاب است :

- فرصت شمر طریقه رندی که این نشان
- ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز
- تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول
- سالها پیروی مذهب رندان کردم
- عاشق و رند و نظر بازم و می گویم فاش

سیزده - رند در ظاهر گدا و راه نشین است و اهل جاه نیست :

- چون من گدای بی نشان مشکل بودیاری چنان
- همت عالی طلب جام مرصع گو مباش
- غلام همت آن رند عافیت سوزم
- قصر فردوس به پاداش عمل می بخشند

چهارده - در باطن مقام والا و افتخار آمیزی دارد :

- زمانه افسر رندی نداد جز به کسی
- مصلحت نیست که از پرده برون افتد کار
- رندان تشنه لب را آبی نمی دهد کس
- زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد
- در سفالین کاسه رندان به خواری منگرید
- غلام همت آن رند عافیت سوزم
- مدد از خاطر رندان طلب ای دل ورنه
- به همنشینی رندان سری فرود آور
- بر در میکده رندان قلندر باشند
- خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای

پانزده - سرانجام اهل نیاز و رستگار است :

عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد
و آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل
شرط آن بود که جزره این شیوه نسهریم
تا بدانی که به چندین هنر آراسته ام
با ما منشین اگر نه بدنام شوی

چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست
مستست و در حق او کس این گمان ندارد
و آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل
تا به فتوای خرد حرص به زندان کردم
تا بدانی که به چندین هنر آراسته ام

اهل جاه نیست :

سلطان کجا عیش نهان با رند بازاری کند
رند را آب عنب یا قوت رمانی بود
که در گدا صفتی کیمیاگری داند
ما که رندیم و گدا دیرمغان ما را بس

دارد :

که سرفرازی عالم در این کله دانست
ورنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست
گویی ولی شناسان رفتند ازین ولایت
دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند
کاین حریفان خدمت جام جهان بین کرده اند
که در گدا صفتی کیمیاگری داند
کار صعبست مبادا که خطائی بکنیم
که گنجه است در این بی سری و سامانی
که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی
دست قدرت نگر و منصب صاحب جاهی

- به صفای دل رندان صبحی زدگان
 - زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه
 باری حافظ همه وقت با کلمه «رند» و «رندی» از رند و رندی یاد نمی کند و بسی تعبیرات در
 شعر او هست که مربوط به رند و رندی است ولی بدون این الفاظ چنانکه وقتی می گوید:
 سرم به دنیی و عقبی فرو نمی آید تبارك الله ازین فتنه ها که در سرم است
 بیشك از رند سخن می گوید.

(۷) در این بیت ایهامهای ظریفی نهفته است. صرف (۱). صرافی که با نقد مناسبت دارد:
 ۲. خرج) قلب (۱. دل؛ ۲. ناسره، قلبی)؛ سیاه (۱. صفت نقد قلبی چنانکه امروزه گویند:
 فلان چیز يك پول سیاه، یعنی قلبی، هم نمی ارزد؛ ۲. صفت شایع برای دل که موصوف به آن
 سیاه دل یا دل سیاه است). چنانکه در جای دیگر همین ایهام را — با تأکید بر سیاه — به کار
 برده است:

آنچه زر می شود از پرتو آن قلب سیاه کیمیائست که در صحبت درویشانست
 این ایهام قلب بارها در شعر حافظ سابقه دارد:

- جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز
 - عاشق مفلس اگر قلب دلش کرد نثار
 - قلب اندوده حافظ بر او خرج نشد
 - قلب بیحاصل ما را بزن اکسیر مراد
 - زآنجا که پرده پوشی عفو کریم تست
 - گر قلب دلم را نهد دوست عیاری
 - تو که کیمیا فروشی نظری به قلب ما کن
 همچنین در شعر پیش از حافظ:

عطار گوید:

قلبیست مرا در بر رویست مرا چون زر این قلب که برگیرد زان وجه چه برخیزد
 (دیوان، ص ۱۸۲)

عراقی گوید:

مهری ز قبول بر دلم نه کاین قلب کسی نمی ستاند
 (دیوان، ص ۱۹۱)

خواجو گوید:

به بازار او نقد دل چون فرستم که قلبست و کس رایگان برنگیرد
(دیوان، ص ۲۵۱)

سلمان گوید:

ما دل ناسره داریم به بازار غمت درم قلب ندانم برود یا نرود
(دیوان، ص ۳۰۵)

- معنای بیت: دل خود را در هوای شراب و شادخواری باختم. آری این دل، دل درست و نقد سره نبود، بلکه در حکم نقد ناسره و قلب بود و از طریق درست و مشروع کسب نشده بود، لذا همچنان در کار حرام باده خواری صرف شد. قول مشهوری هست که کلمه سائره است، و حدیث نیست: من یکسب مالاً بغير حلة یصرفه فی غیر حقه (کسی که مالی از راه غیر حلال به دست آورد، در ناحق خرج خواهد کرد). شاید حافظ به این کلمه هم نظر داشته بوده است. غزالی شبیه به این معنی می نویسد: «[بشرحافی به کسی گفت:] این مال نه از وجه [= راه درست، راه حلال] به دست آورده ای، تا در ناوجه خرج نکنی نفس قرار نگیرد.» (کیمیا، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۳).

۸) معنای بیت: می گوید تا چند از ناراحتی حاصل از توبه - توبه از می یا از هرگونه فسق و فجور دیگر - بر خود بپیچم و مانند عودی که بر آتش نهند بسوزم. می بده که ترك می و خیال پارسائی، همانا سودای خام و خیال باطلی است. ضمناً تاب و توبه مناسبت لفظی دارند. در مصراع اول چهار بار حرف «ت» به کار رفته است.

علاوه بر این، در این کتاب نیز به بیان این موضوع پرداخته شده است که در این کتاب نیز به بیان این موضوع پرداخته شده است (۱۰۷)

۵۴

ساقی بیا که یار ز رخ پرده برگرفت
آن شمع سرگرفته دگر چهره بفروخت
آن عشوه داد عشق که مفتی ز ره برفت
زنهار از آن عبارت شیرین و دلفریب
بار غمی که خاطر ما خسته کرده بود
هر سرو قد که برمه و خور حسن می فروخت
زین قصه هفت گنبد افلاک پر صداست
حافظ تو این سخن ز که آموختی که بخت
تعوید کرد شعر تورا و به زرا گرفت
(۱) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱. (۲۲۹) «عشق را به دست و پا می زنند و به پای او می افتند»
- خلوتی / خلوتیان: خلوتی یعنی اهل خلوت، خلوت نشین، عزلت گزیده. در جاهای دیگر گوید: «عشق را به دست و پا می زنند و به پای او می افتند»
- مزدگانی بده ای خلوتی نافه گشای
- افشای راز خلوتیان خواست کرد شمع
- مست بگذشتی و از خلوتیان ملکوت
- تا همه خلوتیان جام صبوحی گیرند
نظامی گوید: «عشق را به دست و پا می زنند و به پای او می افتند»
بشنو از این پرده و بیدار شو
خلوتی پرده اسرار شو
(مخزن الاسرار، ص ۱۰۷)

خواجو گوید:

ضمیر روشن خواجو که شمع انجمن است چراغ خلوتیان رواق شش در باد
(دیوان، ص ۶۱۹)

(نیز — اوراد الا حباب، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۳)

۲) شمع سرگرفته: محتمل دو معناست: الف) شمعی که هنوز روشنش نکرده باشند، شمع نو و تازه و سر بسته؛ ب) شمعی که برای باز روشن کردن، یا بهتر روشن کردن، فتیله آن را — یعنی قسمت سوخته فتیله را — چیده باشند. شاید این همان شمع سر بریده باشد که در جای دیگر گوید:

گر خود رقیب شمعست اسرار از او بپوشان کان شوخ سر بریده بند زبان ندارد
کمال الدین اسماعیل گوید:

همی خندم به رغم دشمن خویش وگر چه همچو شمع سر گرفته
(دیوان، ص ۷۵۶)

این معانی، یا هیچ شرح و بیان دیگری برای سرگرفتن شمع یا شمع سرگرفته در لغت نامه ها نیامده و محتاج تحقیق بیشتری است.

۳) عشوه دادن: عشوه کلمه ایست عربی و با حرکات سه گانه عین تلفظ می شود. به معنی امر مبهم و مشتبه و سردرگم (لسان العرب). لذا عشوه دادن یعنی فریفتن، به بیراهه کشاندن، گمراه کردن، گول زدن، در برابر عشوه خریدن که فریفتگی و گول خوردن است. در تاریخ بیهقی آمده است: «و اگر عشوه داد کسی، نخرد». (ص ۱۷). همچنین: «... گفت که سلطان را عشوه دادن محال باشد...» (پیشین، ص ۶۴۳). غزالی می نویسد: «و حذر کند از دیدار علمای حریص بر دنیا که وی را عشوه دهند و بر وی ثنا گویند». (کیمیا، ج ۱، ص ۵۳۴). همچنین: «بدانست که توکل وی درست نیست و آن عشوه بود که نفس وی داد». (پیشین، ج ۲، ص ۵۵۷). همچنین: «آدمی هرچه موافق وی نباشد از خویشتن دور همی اندازد و خویشتن را عشوه می دهد و همه در دل خویش آن صورت کند که موافق مراد و آرزوی وی بود». (پیشین، ج ۲، ص ۶۱۹).

سنائی گوید:

آن عشوه نگر که چشم او داد دل برد و به جانم اندر آمیخت

(دیوان، ص ۸۰۵)

عطار گوید:

عشوه دادی مرا در اول کار دلم از وصل شادمان کردی
(دیوان، ص ۶۲۲)

خاقانی گوید:

گفتی که چو وقت آید کارت به ازین سازم این عشوه مده کانگه افسوس گرت خوانم
(دیوان، ص ۶۳۷)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- عشوه دادند که بر ما گذری خواهی کرد دیدی آخر که چنین عشوه خریدیم و برفت
- دوش لعلت عشوه‌ای می‌داد حافظ را ولی من نه آنم کزوی این افسانه‌ها باور کنم
- نگار می‌فروشم عشوه‌ای داد که ایمن گشتم از مکر زمانه
البته عشوه (بدون دادن یا خریدن) چنانکه هنوز در تداول فارسی هست، در شعر فارسی از قدیم الایام به معنای ناز و کرشمه و دلبری و لوندی معشوق نیز به کار رفته است. چنانکه خود حافظ هم در همین معنی به کار برده است:

- کام جان تلخ شد از صبر که کردم بی‌دوست عشوه‌ای زان لب شیرین شکر بار بیار
- فکر بلبل همه آنست که گل شد یارش گل در اندیشه که چون عشوه کند در کارش
- عشوه‌ای از لب شیرین تو دل خواست به جان به شکر خنده لب‌ت گفت مزادی طلبیم
- نکته ناسنجیده گفتم دلبراً معذور دار عشوه‌ای فرمای تا من طبع را موزون کنم
شاید ربط این معنا با معنای اصلی اولی در این باشد که ناز و کرشمه‌های خوبان، غالباً وعده‌های دروغ می‌دهد و عاشق یا نظر باز را می‌فریبد.

- عشق: ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

- ز ره برفت: یعنی بیراه شد، گمراه شد، فریفته شد. چنانکه در جای دیگر گوید:

از ره مرو به عشوه دنیا که این عجز مکاره می‌نشیند و محتاله می‌رود
یا در این بیت که در نسخه قزوینی نیست، ولی با تفاوتی در بعضی عبارات، در سودی و نسخه بدل خانلری هست:

ما به صد خرمن پندار ز ره چون نرویم که ره آدم خاکی به یکی دانه زدند
(۴) زنه‌ار: در اینجا افاده تحسین، و تعجب می‌کند، نه تحذیر. و این کاربرد بارها در حافظ

سابقه دارد. برای تفصیل در این باب ← زنه‌ار: شرح غزل ۸، بیت ۵.

(۵) عیسی دمی: ← عیسی (ع): شرح غزل ۳۶، بیت ۶.

(۶) حسن فروختن: یعنی اظهار زیبائی، و زیبائی خود را به چشم دیگران کشیدن. در

جاهای دیگر گوید:

- حسن فروشی گلم نیست تحمل ای صبا دست زدم به خون دل بهر خدا نگار کو
- اگر چه حسن فروشان به جلوه آمده اند کسی به حسن و ملامت به یار ما نرسد
اصولاً «فروختن» در دیوان حافظ بارها به معنای به رخ کشیدن و اظهار چیزی توأم با
نمایشگری و ریاست. چنانکه در تعبیراتی چون عظمت فروختن، زهد فروختن، جلوه
فروختن، فصاحت فروختن - که همه در شعر حافظ سابقه دارد - همین معنا ملحوظ است.
(۷) مختصر گرفتن: به تعبیر امروز یعنی دست کم گرفتن، اعتنای شایان نکردن. سعدی
گوید:

هلاک نفس به نزدیک طالبان مراد اگر چه کار بزرگیست مختصر گیرند
(کلیات، ص ۴۹۵)

(۸) تعویذ: در اصل لغت از ریشه عوذ، به معنای پناه دادن و در پناه آوردن است. اصطلاحاً
به معنای دفع مضرات و خطرات به مدد دعای نیک است. این گونه پناه بردن به خداوند به مدد
دعا را اعاذه و استعاذه گویند. دو سوره آخر قرآن مجید (الفلق و الناس) را المعوذتین (یعنی
دو پناه دهنده) گویند چه به نقل بعضی محدثان و مفسران، حضرت رسول (ص) به یمن نزول
این دو سوره از شر جادوگری بعضی از یهود نجات یافت. تعویذ که ابتدا به صورت دعای
شفاهی بوده، بعدها به صورت دعای مکتوب درآمد و از باب اطلاق مصدر بر اسم مفعول به
حرز و دعای مکتوب، تعویذ گفته اند. لذا صاحب منتهی الارب در تعریف تعویذ گوید: «آنچه
از عزائم و آیات قرآنی و جز آن نوشته، جهت حصول مقصد و دفع بلا با خود دارند». تعویذ
کردن یعنی به شکل تعویذ و حرز و بازوبند درآوردن. گویا این بیت حافظ مقتبس است از این
بیت کمال الدین اسماعیل:

زمانه از پی تعویذ بست بر بازو هر آن قصیده که در مدحت تو موزون شد
(دیوان، ص ۴۷۵)

و هر دو شاعر این تعبیر را برای مبالغه در مدح هنر خویش به کار برده اند یعنی شعر ما چنان
جنبه قدسی و قدر و قیمتی دارد که به جای دعا و حرز از آن تعویذ (دعای حفظ و دفع چشم
زخم) می سازند.

«به زر گرفت» یعنی در لفاف زرین یا زربفت پیچید و پوشاند. در جای دیگر همین تعبیر را
به کار برده است:

بدین شعرتر شیرین ز شاهنشاه عجب دارم که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمی گیرد

خاقانی بارها تعویذ را به کار برده است:

چشم بد کز پتر و آهن تعویذ نگشت بند تعویذ ببرید و پتر باز دهید

(دیوان، ص ۱۶۴)

(پتر بر وزن شرر صفحه و قطعه‌ای از طلا و مس و نقره و برنج که بر آن اسماء و طلسمات و

تعویذ نقش کنند - تعلیقات دیوان خاقانی، ص ۱۰۱۷-۱۰۱۸).

همو می نویسد: «خادم او تحفه غیبی را یمین الله که خاتم یسار و تعویذ یمین [است]

ساخته است.» (منشآت خاقانی، ص ۱۸۹).

نظامی گوید:

نگه دارم آن خط خونی رهان چو تعویذ بر بازوی خود نهان

(شرفنامه، ص ۱۳)

سلمان گوید:

تن ده به رضا کانه چه قضا بر تو نوشتست از تو نشود دفع به تعویذ و حمایل

(دیوان، ص ۱۶۴)

حافظ دوبار دیگر کلمه تعویذ را به همین معنا به کار برده است:

- ای دوست دست حافظ تعویذ چشم زخمست یارب بینم آن را بر گردنت حمایل

- کلك تو خوش نویسد در شأن یار و اغیار تعویذ جان فزائی، افسون عمرگاهی

نیز ← چشم زخم: شرح غزل ۱۵۶، بیت ۸.



- ۳ حسنّت به اتّفاق ملاحّت جهان گرفت
افشای راز خلوتیان خواست کرد شمع
زین آتش نهفته که در سینه منست
می خواست گل که دم زند از رنگ و بوی دوست
۶ آسوده بر کنار چو پرگار می شدم
آن روز شوق ساغر می خرمم بسوخت
خواهم شدن به کوی مغان آستین فشان
می خور که هر که آخر کار جهان بدید
۹ بر برگ گل به خون شقایق نوشته اند
آری به اتّفاق جهان می توان گرفت
شکر خدا که سر دلش در زبان گرفت
خورشید شعله ایست که در آسمان گرفت
از غیرت صبا نفسش در دهان گرفت
دوران چو نقطه عاقبتم در میان گرفت
کاتش ز عکس عارض ساقی در آن گرفت
زین فتنه ها که دامن آخر زمان گرفت
از غم سبک برآمد و رطل گران گرفت
کانکس که پخته شد می چون ارغوان گرفت

حافظ چو آب لطف ز نظم تو می چکد

حاسد چگونه نکته تواند بر آن گرفت

کمال خجندی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

زلف کمند افکنت اقلیم جان گرفت با این کمند روی زمین می توان گرفت

(دیوان، غزل ۱۶۸)

(۱) مضمون مصراع دوم را با این بیت نظامی مقایسه کنید:

پرکندگی از نفاق خیزد پیروزی از اتّفاق خیزد

(لیلی و مجنون، ص ۱۱۷)

(۲) معنای بیت: شمع می خواست راز عاشق (عاشقان) خلوت گزیده و گرم راز و نیاز را
فاش کند و در اینجا ایهامی به نظر می رسد:

الف) می‌خواهد بگوید که عاشقی همانا پاکبازی و خودسوزی است. چنانکه در جای دیگر گوید:

در عاشقی گزیر نباشد ز ساز و سوز استاده‌ام چو شمع مترسان ز آتشم
ب) راز خلوت و بزم عاشقان را بر نامحرمان و همسایگان و محتسبان فاش کند. چنانکه سعدی همواره از این بوالفضولی شمع و رسواگری‌اش اندیشناک است:

شمع را باید از این خانه برون بردن و کشتن تا به همسایه نگوید که تو در خانه‌ی مائی
(کلیات، ص ۶۰۰)

و خدا را شکر که راز نهفته و پر سوز دلش وقتی که به زبانش رسید زبانش شعله‌ور شد و نتوانست افشاگری خود را به پایان برساند. در این مورد شادروان غنی می‌گوید: «یعنی زبانش آتش گرفت و فتیله‌اش سوخت.» (حواشی غنی، ص ۱۱۸). قریب به مضمون این بیت در جاهای دیگر گوید:

- چو شمع هر که به افشای راز شد مشغول
- گر خود رقیب شمعست اسرار ازو بیوشان
مقایسه کنید با این رباعی از عطار:

چون گل به دل افروخته می‌باید بود چون غنچه به لب دوخته می‌باید بود
چون هست و بال ما سخن گفتن ما چون شمع زبان سوخته می‌باید بود
(مختارنامه، ص ۲۳)

- خلوتیان ← شرح غزل ۵۴، بیت ۱.

۳) آتش نهفته: آتش عشق است. حافظ بارها به این آتش مقدس اشاره کرده است:

- از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند
- سینه گو شعله‌ی آتشکده‌ی فارس بکش
- سینه از آتش دل در غم جانانه بسوخت

۴) دم زدن: اظهار، بیان، ادعا و نظایر آن. در جاهای دیگر گوید:

- روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق
- پیش زاهد از رندی دم مزنی که نتوان گفت
- در آن چمن که نسیمی وزد ز طره‌ی دوست
- کس نیارد بر او دم زدن از قصه‌ی ما
- طوبی ز قامت تو نیارد که دم زند

شرط آن بود که جزره آن شیوه نسپریم
با طبیب نامحرم حال درد پنهانی
چه جای دم زدن نافه‌های تاتاریست
مگرش باد صبا گوش گذاری بکند
زین قصه بگذرم که سخن می‌شود بلند

- معنای بیت: گل سرخ خواست از غنچه بیرون بیاید و ادعای داشتن رنگ و بوئی چون رنگ و بوی یار من بکند و خود را شبیه او نشان بدهد. ولی باد صبا که هوای یار مرا دارد، غیرت و رشک به خرج داد و کمکی به شکفتن آن غنچه نکرد (← غنچه و نسیم: شرح غزل ۱۶۴، بیت ۸) و لذا آن ادعا در کام آن مدعی محبوس ماند و آن غنچه شکفتن نتوانست، تا بتواند ادعای همانندی با رنگ و بوی یار من داشته باشد.

(۶) خرمن سوختن: این تعبیر ریشه در زندگی روستائی دارد، یعنی خرمن را که هستی و نیستی و دار و ندار يك کشاورز است آتش زدن، یا اشاره به زدن صاعقه به محصول و خرمن دارد. اما مجازاً یعنی از هستی ساقط کردن، ضربت کاری وارد کردن، به خاک سیاه نشان دادن، تا اعماق وجود اثر کردن و نظایر آن.

انوری گوید:

می ساز به اختیار من بنده تا خرمن فتنه‌ها همی سوزم
(دیوان، ص ۴۷۸)

ظهیر گوید:

گر جرم ماه با تو به يك جو کند خلاف هم در زند شکوه تو آتش به خرمنش
(دیوان، ص ۱۶۳)

نظامی گوید:

آتش در خرمن خود می‌زنی دولت خود را به لگد می‌زنی
(مخزن‌الاسرار، ص ۱۱۴)

سعدی گوید:

- ترا آتش ای دوست دامن بسوخت مرا خود به یکباره خرمن بسوخت
(کلیات، ص ۲۸۲)

- بگذشت و باز آتش در خرمن سکون زد دریای آتشینم در دیده موج خون زد
(کلیات، ص ۴۷۸)

- گر آنکه خرمن من سوخت با تو پردازد میسرت نشود عاشقی و مستوری
(کلیات، ص ۶۲۵)

کمال خجندی گوید:

یار خرمن سوز ما گوروی گندمگون بهوش ورنه خواهد سوخت خرمن هر کرا عقلست و هوش
(دیوان، غزل ۶۰۹)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- برق عشق از خرمن پشمینه پوشی سوخت سوخت

- در خرمن صد زاهد عاقل زند آتش این داغ که ما بردل دیوانه نهادیم

- حافظ این خرقه بیند از مگر جان ببری کاتش از خرمن سالوس و کرامت برخاست

- حافظ طمع مبر ز عنایت که عاقبت آتش زند به خرمن غم دود آه تو

- آتش آن نیست که از شعله او خندد شمع آتش آنست که در خرمن پروانه زدند

- زمانه گر بزند آتش به خرمن عمر بگو بسوز که با من به برگ کاهی نیست

- معنای بیت: آن روز اشتیاق شراب مرا خانه خراب کرد و آتش به خرمن هستی ام زد که

عکس آتشگون چهره ساقی (کنایه از ذات باری و تجلی او) ← ساقی: شرح غزل ۸، بیت ۱)

در آن منعکس گردید. شبیه است به ابیات دیگرش:

- ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم ای بی خبر ز لذت شرب مدام ما

- این همه عکس می و نقش نگارین که نمود يك فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد

(۷) کوی مغان: ← دیر مغان: شرح غزل ۲، بیت ۲.

- آستین فشان: «کنایه از ترك دادن و انکار نمودن باشد» و به معنی رقص کردن هم هست

- و انعام و بخشش نمودن را نیز گویند» (برهان) آستین افشاندن حافظ در این بیت بیشتر

به معنای ترك و انکار است، البته از اشاره به رقص هم خالی نیست. در این بیت از ظهیر

فاریابی هم آستین فشان همانند حافظ با ایهام به هر دو معنی به کار رفته است:

به بوی آنکه به دامن تو در آویزد دل من از سر جان آستین فشان برخاست

(دیوان، ص ۱۵۰)

و سلمان در بیتی که شباهت بسیاری به همین بیت حافظ دارد گوید:

دامن آخر زمان دارد غبار حادثه آستین بر دامن آخر زمان خواهم فشانم

(دیوان، ص ۳۴۱)

- آخر زمان [= آخر الزمان]: در جای دیگر گوید:

از آن زمان که فتنه چشمت به من رسید ایمن ز شر فتنه آخر زمان شدم

آخر زمان: «قسمت واپسین از دوران که به قیامت پیوندد.» (لغت نامه). دکتر غنی

می نویسد: «از همان قرن اول اسلام در هر عهده کسی خیال می کرده آخر الزمانست... در

قرآن آمده است: اقتربت الساعة و انشق القمر [قمر، ۱] و رسول اکرم فرموده است: انا

والساعة كهاتين (من یا روزگار من با قیامت همانقدر نزدیک است که دو سر انگشتانم)...

عصر حافظ از جمله عصرهائی است که در آن آثار آخرالزمان واضح بوده است. شعرا در مقام شعر، معشوق را هم فتنه آخرالزمان می گفته اند...» (به تلخیص از حواشی غنی، ص ۱۲۰). بسیاری از شعرا از «فتنه آخر زمان» یاد کرده اند. ظهیر گوید:

جاوید زی که دولت ملک ترا قضا در وجه دفع فتنه آخر زمان نهاد
(دیوان، ص ۷۳)

سعدی گوید:

چشمان تو سحر اولینند تو فتنه آخرالزمانی
(کلیات، ص ۶۳۸)

سلمان گوید:

مهدی آخر زمانی اول دوران تست فتنه آخر زمان را وعده آخر زمان
(دیوان، ص ۲۱۰)

عبید زاکانی:

آتش غوغای عشق چون بنشستی نشست فتنه آخر زمان خاست چو برخاستی
(کلیات عبید، ص ۷۴)

آری همچنانکه شادروان غنی اشاره کرده است در هر عهده هر کسی خیال می کرده است آخرالزمانست. حافظ هم تقلبات و تغلبات زمانه خود را حمل مجازی و شاعرانه بر حلول آخرالزمان می کرده است. و در واقع می خواسته است بگوید این حوادث و فتن چندان مهیب و شگرف است که لامحاله باید زمان به آخر رسیده باشد. چه در کتب مربوط به آخرالزمان و ظهور مهدی (ع) آمده است که ملاحم و فتنی (جنگها و آشوبها و فتنه هائی) درخواهد گرفت از صیحه آسمانی، زلزله در سرزمینهای مختلف، هرج و مرج، گرفتن ماه و خورشید، پیدا شدن بیرقهای سیاه از مشرق یا خراسان، خروج دابة الارض، خروج دجال، خروج سفیانی و کشتار بنی هاشم و نفس زکیه و فرورفتن لشکر سفیانی در زمین، و سرانجام ظهور حضرت مهدی (عج) از مکه و هبوط عیسی (ع) از آسمان و نماز خواندنش پشت سر آن حضرت (برای تفصیل بیشتر در این باب از جمله ← الملاحم والفتن، تألیف رضی الدین ابوالقاسم علی بن موسی معروف به ابن طاووس و کتب مشابه آن).

حافظ در جای دیگر هم حوادث زمانه اش را به شکست دجال و ظهور حضرت مهدی — که البته تلمیح به شاه منصور مظفری است — تشبیه کرده است:

کجاست صوفی دجال فعل ملحد شکل بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید

و بعضی منابع جدید، صوفی دجال فعل را همان تیمور دانسته‌اند.

- معنای بیت: از دست مصائب و حوادث ناگوار روزگار که همانا به فتنه‌های آخرالزمان

می‌ماند، تبری خواهم جست و از این زمانه به کلی قطع علاقه و ترك تعلق خواهم کرد و به گوشه امن میخانه یا خرابات (کوی مغان = دیرمغان) پناه خواهم برد.

۸) بین «سبك» و «گران» ایهام تضاد هست. و این صنعت در شعر پیش از حافظ سابقه دارد:

سنائی گوید:

زان باده چون ارغوان پرکن سبك رطل گران باما خورای جان جهان باما خورای بدرپدر
(دیوان، ص ۸۹۷)

نظامی گوید:

گرانجانی مکن جانا تو در بزم سبكر و حان چوساقي گرم رو گردد سبك رطل گران درکش
(گنجینه گنجوی، ص ۲۱۷)

خواجو گوید:

سبك رطل گران درده سبكر و حان مجلس را كه از ساغر نباشد عیب اگر آید گرانجانی
(دیوان، ص ۱۲۳)

سلمان گوید:

سخن پیر مغانست كه در دیر کسی كه سبك درنكشد رطل گران ره ندهند
(دیوان، ص ۳۴۰)

- رطل: «رطل همان لیتر [= لیتر] است و مقدار آن در هر مملکتی فرق می‌کند و معلوم نیست لیتر از رطل آمده، یا رطل از لیتر. کیلی بوده است برای شراب که بیشتر از قدح است.» (حواشی غنی، ص ۱۵۳). درباره انواع رطل و اندازه‌های آن ← آیین شهرداری، تألیف محمد احمد قرشی (ابن اخوه) ترجمه جعفر شعار. ص ۶۴ - ۶۵.

۹) شقایق: ← لاله: شرح غزل ۳۷، بیت ۹. ارغوان: ← شرح غزل ۱۰، بیت ۴.

- معنای بیت: با حسن تعلیل از رنگ سرخ سیر و سوختگی یا داغ شقایق، به پختگی

تعبیر کرده، می‌گوید زبان حال شقایق، که همانند جام شراب و گویی همواره پیاله گیر است، این است که چاره خامیها و ندانمکاریها باده پیمائی است. در جای دیگر گوید:

زاهد خام که انکار می و جام کند پخته گردد چو نظر بر می خام اندازد

۱۰) آب لطف چکیدن از شعر، کنایه از آبدار بودن یعنی روانی و فصاحت فوق العاده شعر

است. در جای دیگر شبیه به این تعبیر گوید:

آب حیوانش ز منقار بلاغت می چکد زاغ کلک من بنامیزد چه عالی مشربست
عراقی گوید:

ناچشیده شراب، مست شدم بسکه از لفظش آب لطف چکید

(دیوان، ص ۷۸)

نیز ← شعرتر: شرح غزل ۹۲، بیت ۱.

- ۳ شنیده‌ام سخنی خوش که پیرکنعان گفت
حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر
نشان یار سفرکرده از که پرسم باز
فغان که آن مه نامهربان مهر گسل
من و مقام رضا بعد ازین و شکر رقیب
۶ غم کهن به می سالخورده دفع کنید
گره به باد مزین گرچه بر مراد رود
به مهلتی که سپهرت دهد ز راه مرو
۹ مزین ز چون و چرا دم که بنده مقبل
قبول کرد به جان هر سخن که جانان گفت
فراق یار نه آن می کند که بتوان گفت
کنایتیست که از روزگار هجران گفت
که هرچه گفت برید صبا پریشان گفت
بترك صحبت یاران خود چه آسان گفت
که دل به درد تو خو کرد و ترك درمان گفت
که تخم خوشدلی اینست پیر دهقان گفت
که این سخن به مثل باد با سلیمان گفت
ترا که گفت که این زال ترك داستان گفت
قبول کرد به جان هر سخن که جانان گفت

که گفت حافظ از اندیشه تو آمد باز

من این نگفته‌ام آنکس که گفت بهتان گفت

(۱) پیر کنعان: یعنی یعقوب (ع) ← یوسف (ع): شرح غزل ۱۳۹، بیت ۱.

(۲) واعظ ← زاهد: شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

(۳) سفر کرده: یعنی مسافر یا سفری

سعدی گوید:

- هر که مجموع نباشد به تماشا نرود
یار با یار سفرکرده بتنهار نرود

(کلیات، ص ۵۰۶)

- کاروانی شکر از مصر به شیراز آید
اگر آن یار سفر کرده ما باز آید

(کلیات، ص ۵۱۴)

اوحدی مراغه‌ای گوید:

ای سفر کرده دلم بی تو بفرسود بیا غمت از خاک درت بیشترم سود بیا
(دیوان، ص ۸۹)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- خاک ره آن یار سفر کرده بیارید تا چشم جهان بین کنمش جای اقامت
- هوای مسکن مألوف و عهد یار قدیم ز هم‌رهان سفر کرده عذر خواست بس
- آن سفر کرده که صد قافله دل هم‌ره اوست هر کجا هست خدایا به سلامت دارش
- برید: شادروان غنی می نویسد: «قاصد سواره است [در مقابل پیک که قاصد پیاده است]
و گفته‌اند که برید از کلمه «دم بریده» می‌آید. اشاره به اینکه اسبهای قاصدها دم بریده
بوده‌اند.» (حواشی غنی، ص ۸۱). این ریشه‌شناسی صحت علمی ندارد. چه به تصریح
دائرة المعارف فارسی، برید از ریشه وردوس verdus لاتین است: در دوره اسلامی، دستگاه
پست و ارتباطات و اطلاعات، و نیز به معنی چاپار و اسب چاپار و قاصد یا پیک...
(دائرة المعارف فارسی). برید صبا اضافه تشبیهی است، یعنی صبا که در چابکی چون برید
است. در جاهای دیگر گوید:

- برید باد صبا دوشم آگهی آورد...

- یا برید الحمی حماك الله...

نیز ← صبا: شرح غزل ۴، بیت ۱.

- پریشان گفت این تعبیر ایهام دارد: الف) گفت پریشان است؛ ب) به پریشانی و درهم و
برهم و نامفهوم گفت. نظیر این صنعت را در جای دیگر با کلمه «آشفته» ساخته است:
درچین زلفش ای دل مسکین چگونه‌ای کاشفته گفت باد صبا شرح حال تو
کمال خجندی گوید:

می‌روی و باز می‌گویی به زلفش حال ما گرچه می‌گویی پریشان‌ای صبا خوش می‌روی
(دیوان، غزل ۸۸۹)

۴) بترك گفتن: یعنی ترك گفتن و ترك کردن. چنانکه در بیت بعدی همین غزل گوید: ...
که دل به درد تو خو کرد و ترك درمان گفت. هجویری می‌نویسد: «باز خواص بترك ریاست
گویند و ذل را بر عز انتخاب کنند.» (کشف المحجوب، ص ۵۴). عطار گوید:

اگر داری سر این پای در نه بترك جان بگو چه جای جانست
(دیوان، ص ۶۶)

کمال الدین اسماعیل گوید:

بترك وصل تو و دل بگفتم و رفتم بهرزه عمر گرامی تباه نتوان کرد
(دیوان، ص ۶۹۹)

سعدی گوید:

- خلاف دوستی کردی بترك دوستان گفتن نبایستی نمود این روی و دیگر باز بنهفتن
(کلیات، ص ۵۸۲)

- سهل باشد بترك جان گفتن ترك جانان نمی توان گفتن
(کلیات، ص ۵۸۲)

خواجو گوید:

بترك آن مه نامهربان نباید گفت کنار از آن بت لاغر میان نباید کرد
(دیوان، ص ۴۱۸)

حافظ خود در جای دیگر گوید:

بترك صحبت پیرمغان نخواهم گفت چرا که مصلحت خود در آن نمی بینم
(۵) مقام رضا: ← شرح غزل ۱۴۳، بیت ۷. رقیب: ← شرح غزل ۳۸، بیت ۱.
- درد و درمان: حافظ از درد و درمان مضامین بسیاری پرداخته است. و غالباً درد عشق
خود را بیدرمان می داند:

- ... زانکه درمانی ندارد درد بی آرام دوست

- ... درد ما رانیست درمان الغیاث

- ... ز فکر آنان که در تدبیر درمانند درمانند

گاه خوبان را که مایه دردند، دارای درمان نیز می انگارد:

- دردم از یارست و درمان نیز هم

- گر رود از پی خوبان دل من معذورست درد دارد چه کند کز پی درمان نرود

- ای درد توام درمان در بستر ناکامی...

- ساقی بیا که هاتف غییم به مژده گفت با درد صبر کن که دوا می فرستمت

- گفته ای لعل لبم هم درد بخشد هم دوا گاه پیش درد و گه پیش مداوا میرمت

درد حافظ دردی نیست که طبیبان علاج کنند:

- فکر بهبود خودای دل زدری دیگر کن درد عاشق نشود به به مداوای حکیم

- ز آستین طبیبان هزار خون بچکد گرم به تجربه دستی نهند بر دل ریش

- چندانکه گفتم غم با طبیبان
 - حافظ از آب زندگی شعر تو داد شر بتم
 درمان نکردند مسکین غریبان
 ترك طبیب کن بیا نسخه شر بتم بخوان
 - دردم نهفته به ز طبیبان مدعی
 باشد که از خزانه غییم دوا کنند
 نیز ← درد: شرح غزل ۱۰۸، بیت ۴.

(۶) غم کهن به می سالخورده دفع کنید ← غم زدائی می: شرح غزل ۱۲۷، بیت ۳.
 - می سالخورده: شراب کهنه. رودکی هم صفت سالخورده را برای می به کار برده است:
 با می چونین که سالخورده بود چند جامه بکرده فراز پنجه خلقان
 (محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، ص ۵۰۶)

- خوشدلی: یعنی شادی و دلخوشی. برای تفصیل ← شرح غزل ۱۰۴، بیت ۵.
 - پیر دهقان: این تعبیر، بویژه در این بیت، ایهام دارد: الف) یعنی دهقان پیر؛ ب) یعنی شراب کهنه (← برهان قاطع؛ لغت نامه). خاقانی هم این تعبیر را به کار برده است:
 هین جام رخشان دردهید آزاده را جان دردهید آن پیر دهقان دردهید از شاخ برناریخته
 (دیوان، ص ۳۷۷)

(۷) گره به بادزدن: لغت نامه به نقل از رشیدی، انجمن آرا، غیاث اللغات و آندراج
 این تعبیر را کنایه از اعتماد بر عمر کردن، و تکیه بر کار بی بقا کردن معنی کرده است.
 - باد و سلیمان: هنگامی که خیمه گاه و تخت سلیمان (ع) بر بالای باد روان بود، و به وادی النمل رسیدند و موری هراسید و به موران دیگر گفت در خانه های خود پنهان شوید که لشکر سلیمان (ع) شما را در هم نکوبد. «سلیمان (ع) تعجب نمود و آن مور را حاضر کرد. گفت ای مور از من چرا می ترسید که شاد روان من در هواست و شما بر زمین. آن مور جواب داد گفت بلی تو در هوایی ولکن ملک دنیا را بقا نیست، من ایمن نیم که از نفس به نفس ملک تو را زوال آید، تو به زیر آفتی، کوفته گردیم.» (ترجمه و قصه های قرآن، مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری. نیمه دوم، ص ۷۶۵) نیز ← سلیمان (ع): شرح غزل ۳۶، بیت ۶.

(۸) ز راه مرو ← از راه رفتن: شرح غزل ۱۲۶، بیت ۶.

- زال و دستان: ایهام تناسب دارند. چه دستان هم به معنی مکر و حيله و تزویر و گزاف (برهان) و هم لقب خانوادگی رستم و زال است. همین رابطه ظریف در بیتی از نزاری قهستانی سابقه دارد:

کم توان بود ز زالی که به دستان هر سال
 نوعروسی شود و تازه کند عهد شباب
 (دیوان، ص ۶۲)

طبعاً هم در بیت حافظ و هم در بیت نزاری، «زال» هم ایهام دارد: الف) اشاره به پدر رستم؛ ب) پیر کهن.

- معنای بیت: با فرصتهائی که روزگار مکار در اختیارت می گذارد، فریفته و گمراه مشو، زیرا این عجوز مکار، مکر و دستان می کند. پس بهترست که در چنین حالی احتیاط کنی و طمأنینه خود را از دست ندهی و فریب دنیا را مخوری.

۱۰) بهتان: اسم یا مصدر عربی است، هم ماده با بهت به معنای نسبت دادن کاری به کسی که آن کار را انجام نداده است و لذا مبهوت و متحیر ساختن او (← لسان العرب). «دروغی که آدمی را حیران کند» (ترجمان القرآن). در عربی و فارسی مترادف با تهمت و افترا و افك و كذب به کار می رود. این کلمه شش بار در قرآن مجید به کار رفته است. حافظ در جای دیگر گوید:

قدت گفتیم شمشادست بس خجلت به بار آورد
که این نسبت چرا کردیم و این بهتان چرا گفتیم

یارب سببی ساز که یارم به سلامت
 خاک ره آن یار سفر کرده بیارید
 ۳ فریاد که از شش جهتم راه بیستند
 امروز که در دست توام مرحمتی کن
 ای آنکه به تقریر و بیان دم زنی از عشق
 ۶ درویش مکن ناله ز شمشیر احبّا
 در خرقه زن آتش که خم ابروی ساقی
 حاشا که من از جور و جفای تو بنالم
 بازآید و برهاندم از بند ملامت
 تا چشم جهان بین کنمش جای اقامت
 آن خال و خط و زلف و رخ و عارض و قامت
 فردا که شوم خاک چه سود اشک ندامت
 ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت
 کاین طایفه از کشته ستانند غرامت
 برمی شکند گوشه محراب امامت
 بیداد لطیفان همه لطفست و کرامت

۹ کوتاه نکند بحث سر زلف تو حافظ

پیوسته شد این سلسله تا روز قیامت

کمال خجندی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

صوفی که ز چشم تو برد جان به سلامت سر بر نکند تا به قیامت ز غرامت

(دیوان، غزل ۱۸۱)

(۲) سفر کرده: ← شرح غزل ۵۶، بیت ۳.

- چشم جهان بین: جهان بین در ادب فارسی و شعر حافظ گاه به معنای چشم به کار می رود و گاه به صورت صفت آن. حافظ در بیتی هر دو صورت را به کار برده است. در اشاره به معامله شاه شجاع با پدرش امیر مبارزالدین در پایان قطعه ای گوید:

آنکه بد روشن جهان بینش بدو میل در چشم جهان بینش کشید
 در جاهای دیگر گوید:

- دیدن روی ترا دیده جان بین باید
- تارفت مرا از نظر آن چشم جهان بین
(۳) شش جهت: یا جهات سته «شش طرف، یعنی پیش و پس و چپ و راست و بالا و پایین» (ناظم الاطبا). عطار گوید:

از عالم عشق تو سر موئی در شش جهت مکان نمی گنجد
(دیوان، ص ۱۳۲)

سلمان گوید:
ما برون از شش جهت داریم عالی گلشنی
گر نباشد گلخنی در رهگذاری گو مباش
(دیوان، ص ۳۵۴)

مولوی گوید:

عقل گوید شش جهت حدست و بیرون راه نیست
عشق گوید راه هست و رفته ام من بارها
(کلیات شمس، ج ۱، ص ۸۶)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- شهر است پر کرشمه حوران ز شش جهت
چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم
- مهندس فلکی راه دیر شش جهتی
چنان بیست که ره نیست زیر دیرمغاک
لف و نشری هست بین شش جهت و شش مایه حسن که رهزن عاشق هستند در مصراع
بعد: (۱) خال؛ (۲) خط؛ (۳) زلف؛ (۴) رخ؛ (۵) عارض؛ (۶) قامت.

(۵) تقریر: ← شرح غزل ۴۷، بیت ۸.

- عشق: ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

- خیر و سلامت: «نیکوئی و تندرستی. این تعبیر در مقام خدا حافظی به کار می رود»
(لغت نامه). «خیر و سلامت» همانست که امروزه می گوئیم بخیر و سلامت.

(۶) معنای بیت: احبا جمع حبیب است یعنی دوستان و دوستاران، ولی در اینجا یعنی محبوب و معشوق. می گوید معشوقان طایفه ای هستند که دوستاران خود را، بی جهت و بی گناه می کشند، ولی به جای آنکه غرامت (= دیه) بپردازند، از او غرامت می طلبند. خواجه عبدالله انصاری گوید: «من چه دانستم که بر کشته دوستی قصاص است؟ چون بنگرستم این معامله ترا با خاص است. من چه دانستم که دوستی قیامت محض است و از کشته دوستی، دیت خواستن فرض.» (سخنان پیر هرات، ص ۹۰). همچنین: «من چه دانستم که در دوستی، کشته را گناهست و قاضی، خصم را پناهست.» (همان، ص ۹۲). حافظ دو بیت دیگر شبیه به

همین مضمون دارد:

- در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانبجا سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت

- عجیب واقعه ای و غریب حادثه ای انا اصطبرت قتیلاً و قاتلی شاکی

(: من که کشته هستم شکیبائی می کنم ولی قاتلم شاکی است!).

(۷) معنای بیت: آتش در خرقة زدن یعنی ترك زهد ریا و آغاز رندی کردن (برای تفصیل

بیشتر در این باب ← خرقة سوزی: شرح غزل ۱۱، بیت ۷). می گوید زهد فروشی فایده ای

ندارد، حتی زهد واقعی هم در اینجا بی تأثیر است. خم ابروی یار، بر خم محراب عبادت و

امامت غلبه دارد، و با دین و ایمان در جنگ است. بهتر است که سپر بیندازی و مقاومت بیهوده

نکنی و خرقة سالوس را بسوزی.

- ساقی: ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

- ابرو و محراب: ← شرح غزل ۴۴، بیت ۱۱.

- ای غایب از نظر به خدا می سپارمت
تا دامن کفن نکشم زیر پای خاک
۳ محراب ابرویت بنما تا سحرگهی
گر بایدم شدن سوی هاروت بابلی
خواهم که پیش میرمت ای بیوفا طیب
۶ صد جوی آب بسته‌ام از دیده برکنار
خونم بریخت و ز غم عشقم خلاص داد
می‌گیرم و مرادم ازین سیل اشکبار
۹ بارم ده از کرم سوی خود تا به‌سوز دل
جانم بسلوختی و به‌دل دوست دارمت
باور مکن که دست ز دامن بدارمت
دست دعا برآرم و در گردن آرمت
صدگونه جادوئی بکنم تا بیارمت
بیمار بازپرس که در انتظارمت
بر بوی تخم مهر که در دل بکارمت
منت پذیر غمزه خنجر گذارمت
تخم محبتست که در دل بکارمت
در پای دم بدم گهر از دیده‌بارمت
حافظ شراب و شاهدورندی نه‌وضع تست

فی الجملة می‌کنی و فرو می‌گذارمت

(۳) معنای بیت: طنز زیبایی در این بیت هست. دعا کردن شاعر رند عاشق پیشه را بنگرید. اولاً با محراب مسجد کاری ندارد. و به یار می‌گوید محراب یعنی کمان ابرویت را که محل و مظنه استجاب دعاست به‌من نشان بده. تا من دستی را که برای دعا بالا برده‌ام از همان راه برگردانم و در گردن تو بیاویزم. تعبیر دست به دعا برداشتن، که در سنت دعا هست (← دعا: شرح غزل ۶۸، بیت ۳) بارها در شعر حافظ آمده است:

- ما شبی دست برآریم و دعائی بکنیم...
- امروز مکش سر زوفای من و اندیش زآن شب که من از غم به دعا دست برآرم
«محراب ابرو» اضافه تشبیهی است. و وجه شبه همان انحنا یا قوس محراب و ابروست.

وجه شبه کمان و ابرو هم همین است. ولی حافظ به این وجه شبه ساده اکتفا نکرده مضامین ظریف بسیاری از ابرو و محراب ساخته است. برای تفصیل ← ابرو و محراب: شرح غزل ۴۴، بیت ۱۱.

(۴) هاروت بابلی: در جای دیگر هم، در يك رباعی، به قصه سحر و ساحر بابلی اشاره دارد:

چشم تو که سحر بابلست استادش یارب که فسونها برواد از یادش
به داستان هاروت و سحرآموزی او، همراه با ماروت، فقط یکبار در قرآن مجید (بقره، آیه ۹۶) اشاره شده است. به روایت مفسران بعضی از فرشتگان به عصمت خود غره بودند و گناهکاری انسان را مسخره می کردند. خداوند به سه تن از آنان شهوت و طبیعت انسانی داد و به زمین فرستادشان. دو تن از آنان — هاروت و ماروت که از نظر بعضی محققان همان «خرداد» و «مرداد» ایرانی هستند — به زنی زیبا و شوهردار به نام زهره (= ناهید، بیدخت) برخوردند و به اغوای عشق او هم مرتکب شرب خمر، هم قتل نفس، هم زنا و هم شرك شدند و بالنتیجه گرفتار عذاب خداوند گردیدند. عذابشان یکی آویخته بودن در چاه بابل است و دیگر همواره تشنه بودن در نزدیکی آب. طبری می نویسد: «و گویند کسی که خواهد جادوی آموزد، بدان سر چاه شود، و از ایشان سخنها پرسد و گوید، و جادوی از ایشان آموزد.» (ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۷؛ نیز ← کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۸؛ ترجمه وقصه های قرآن، مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری، ج ۱، ص ۷۰-۷۲). در ادبیات عربی و فارسی هاروت (و ماروت) به جادوگری و سحرآموزی و دسیسه و دستان شهره اند و اشاره به آنان از شعر رودکی به بعد سابقه دارد:

باباطاهر گوید:

ز جادویی در آن چاه زنخندان دل هاروت را آویته دیری

(دیوان، ص ۵۳)

خواجو گوید:

صید شیران می کند آهوی روبه باز او راه بابل می زند هاروت افسون ساز او

(دیوان، ص ۴۸۵)

(۵) پیش میرمت: در این تعبیر ایهام ظریفی نهفته است: الف) پیش تو و در نزد تو و در

حضور تو بمیرم؛ ب) پیشمرگ تو بشوم. در جای دیگر شبیه همین ایهام را ماهرانه تر به کار برده است:

حافظ به پیش چشم تو خواهد سپرد جان در این خیالم از بدهد عمر مهلتم
(۶) معنای بیت: این بیت حسن تغلیل دارد. می گوید اینهمه جویبار اشك را که روان کرده ام به امید آبیاری تخم مهر و محبت است که قرارست در دلت بکارم. یعنی می گویم که با اشك خود را در دلت جا کنم.

- بوی: یعنی بویه و آرزو. چنانکه در جای دیگر گوید:
به بوی آنکه ببوسم به مستی آن لب لعل چه خون که در دلم افتاد همچو جام و نشد
(۷) خلاص: کاربرد این کلمه به این شکل مطابق اصل عربی است. امروزه خلاصی می گوئیم. در جاهای دیگر گوید:

- خلاص حافظ از آن زلف تابدار مباد...

- اسیر عشق شدن چاره خلاص منست...

- خواهم شدن به میکده گریان و دادخواه کز دست غم خلاص من آنجا مگر شود
حافظ در مورد دیگر سایر مصادر عربی نظیر سلامت، راحت، قحط را به صورت اصلی عربی به کار می برد.

- خنجرگذار: گذارنده یا گذراننده خنجر. سلحشوری که سلاح اصلی اش خنجر باشد. «جنگی [ای] که با خنجر جنگ کند.» (لغت نامه، یادداشت به خط مؤلف). در شاهنامه فردوسی بارها به این صورت و به صورت خنجر گذر به کار رفته است. منوچهری گوید:
آهنین رمحش چو آید بر دل پولادپوش نه منی تیغش چو آید بر سر خنجر گذار...
(دیوان، ص ۲۹)

خواجو گوید:

- پاسبان قلعه قلعی نهاد چرخ را از زبان خنجر خنجرگذارانت ضرر
(دیوان، ص ۶۰)

- من همان خنجرگذار قلب اعجازم که شد ماه را سیمین سپر منشق به يك ایماي من
(دیوان، ص ۶۰۲)

عبید زاکانی گوید:

هزار قلعه رویین اگر به پیش آید به زور بازوی خنجرگذار بگشایند
(دیوان، ص ۹)

حافظ خود در جای دیگر گوید:

منش با خرقة پشمین کجا اندر کمند آرم زره موئی که مژگانش ره خنجرگذاران زد

(۸) معنای بیت: این بیت هم مانند بعضی از ابیات دیگر این غزل (بیت دوم، سوم، چهارم و ششم) طنزآمیز است. گریه کمتر شاعر یا عاشقی این قدر حساب شده و مصلحت آمیز است که می گوید مراد من از این سیل اشکبار - یعنی سیل اشکباران یا اشکباران سیل آسا - آبیاری تخم محبت است. در جاهای دیگر با طنزی مشابه، شبیه به همین مضمون گوید:

- جویها بسته ام از دیده به دامن که مگر در کنارم بنشانند سهی بالائی

- چشمه چشم مرا ای بت خندان دریاب که به امید تو خوش آب روانی دارد

زان یار دلنوازم شکرست با شکایت
 بی‌مزد بود و منت هر خدمتی که کردم
 ۳ رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس
 در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانجا
 چشم‌ت به غمزه ما را خون خورد و می‌پسندی
 ۶ در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
 از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
 ای آفتاب خوبان می‌جوشد اندرونم
 ۹ این راه را نهایت صورت کجا توان بست
 هرچند بردی آبم روی از درت نتابم
 جور از حبیب خوشتر کز مدّعی رعایت

عشقت رسد به فریاد از خود بسان حافظ

قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت

عطار غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

ای پرتو وجودت در عقل بی‌نهایت هستی کاملت را نه ابتدا نه غایت

(دیوان، ص ۱۱۳)

همچنین اوحدی مراغه‌ای:

بد می‌کنند مردم زان بی‌وفا حکایت و آنکه رسیده ما را دل دوستی به غایت

(دیوان، ص ۵۳۶)

همچنین کمال خجندی:

ای ابتدای دردت هر درد را نهایت عشق ترا نه آخر شوق ترا نه غایت
(دیوان، غزل ۹۰)

(۳) به کنایه مقام رندان را تا مقام «ولی» بالا می برد. برای رند ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.
بین ولی و ولایت هم جناس اشتقاق برقرار است.

(۴) شبیه به این مضمون در جای دیگر گوید:

ای دوست مکن ناله ز شمشیر احبّا کاین طایفه از کشته ستانند غرامت
برای تفصیل ← شرح غزل ۵۷، بیت ۶. مضمون این بیت یعنی جواز مکافات و عقاب بدون
استحقاق، یعنی واجب نبودن عدل و اصلح بر خداوند، جزو اصول اندیشه اشعری است.
غزالی که همانند حافظ اشعری است می نویسد: «هر چه خواهد بود تا قیامت حکم بکرده
است، بعضی را به سعادت بی وسیلتی و بعضی را به شقاوت بی جنایتی.» (کیمیا، ج ۲، ص
۱۰). برای تفصیل در این باب ← حافظ و اشعریگری: شرح غزل ۶۲، بیت ۳؛ حافظ و
جبر: شرح غزل ۲۳، بیت ۸.

در زلف او مپیچ، ایهام دارد: الف) در کمند زلف تابدار او پیچیده مشو؛ ب) بسیار در
گیسوی او باریک مشو و به قول امروزیها به آن پيله مکن یا بند مکن. در این معناست که
نظامی گوید:

در شعر مپیچ و در فن او چون اکذب اوست احسن او
(الیلی و مجنون، ص ۴۶)

(۸) عنایت: ← شرح غزل ۱۱۳، بیت ۴.

(۹) صورت بستن: در ادب فارسی و شعر حافظ دو معنای مستقل و متفاوت دارد:
الف) نقاشی چنانکه حافظ در این معنی گوید:

- خدا چو صورت ابروی دلگشای تو بست گشاد کار من اندر کرشمه های تو بست
- مطبوع تر ز نقش تو صورت نبست باز طغرانویس ابروی مشکین مثال تو
ب) تصور کردن، متصور شدن، به خاطر آمدن (آوردن) و نظایر آن. این مثال حافظ معلوم
نیست به کدامیک از این دو معنی است و بر هر دو قابل حمل است:

دوش بیماری چشم تو ببرد از دستم لیکن از لطف لب صورت جان می بستم
اما در مصراع مورد بحث (این راه را نهایت صورت کجا توان بست) صورت بستن به
معنای دوم است. در این معنی غزالی می نویسد: «علما را خلاف است در سماع که حلال
است یا حرام. و هر که حرام بکرده است از اهل ظاهر بوده است، که وی را خود صورت نبسته

است که دوستی حق — تعالی — به حقیقت در دل آدمی فرود آید... پس نزدیک وی جز عشق مخلوق صورت نبندد.» (کیمیا، ج ۱، ص ۴۷۴). خاقانی می نویسد: «... اگر صورت بندد که عمر گذشته را دریابند، پای بند از این صحیفه اسرار توان کرد.» (منشآت خاقانی، ص ۲۹). همچنین: «چنانکه در آینه ضمیر مثل آن صورت نبستی» (ص ۲۴). همچنین: «همان ساعت که آن کلمه شنوده آمد، خاطر را صورت بست که ناقلان افترا کرده اند.» (ص ۳۰۴). عطار گوید:

صورت نبندد ای صنم بی زلف تو آرام دل دل فتنه شد بر زلف تو ای فتنه ایام دل
(دیوان، ص ۳۷۱)

سعدی در بیت هنرمندانه‌ای هر دو معنای صورت بستن را به کار برده است:

چنین صورت نبندد هیچ نقاش معاذالله من این صورت نبندم
(کلیات، ص ۵۴۹)

همو در معنای دوم گوید: «ترا با وجود چنین منکری که ظاهر شد، سبیل خلاص صورت نبندد» (کلیات، ص ۱۴۵).

۱۰) آب بردن: يك معنای آب، رونق، جلال و جلوه و آبروست، لذا آب بردن یعنی آبروی کسی را بر باد دادن یا رونق و جلوه و جلال چیزی را شکستن و آن را تحت الشعاع قرار دادن. انوری گوید:

نسیم باد در اعجاز زنده کردن خاک ببرد آب همه معجزات عیسی را
(دیوان، ص ۱)

عطار گوید:

ای برده به آبروی، آبم وز نرگس نیم خواب خوابم
(دیوان، ص ۳۸۸)

سعدی گوید:

به دست کرم آب دریا ببرد به رفعت محل ثریا ببرد
(کلیات، ص ۲۰۸)

خاک پایش بوسه خواهم داد آبم گو ببر آبروی مهربانان پیش معشوق آب جوست
(کلیات، ص ۴۴۴)

اوحدی مراغه‌ای گوید:

طراوت رخت آب سمن تمام ببرد رخت ز گل نم و از آفتاب نام ببرد
(دیوان، ص ۱۴۴)

خواجو گوید:

- بزد راهم سماع ارغنونی / ببرد آبم شراب ارغوانی

(دیوان، ص ۳۳۵)

- ای لب لعلت ز آب زندگانی برده آب / ناز چشم می پرستت مست و چشمت مست خواب

(دیوان، ص ۱۸۴)

شبیه به مضمون این مصراع (جور از حبیب خوشتر کز مدعی رعایت) در جاهای دیگر گوید:

- به شمشیرم زد و با کس نگفتم / که راز دوست از دشمن نهان به

- من از چشم تو ای ساقی خراب افتاده ام لیکن / بلائی کز حبیب آید هزارش مرحبا گفتیم

- آشنایان ره عشق گرم خون بخورند / ناکسم گر به شکایت سوی بیگانه روم

(۱۱) چارده روایت: در فرهنگ بشری هیچ خط از خطوط وابسته به زبانهای معروف

نیست که نشان دهنده تلفظ کامل فصحای آن زبان باشد. پدید آمدن لهجه‌ها و گویشها در

درون هر زبان هم امری طبیعی و ناگزیر است. از سوی دیگر، خطها در جنب کاستیها،

کژیهای هم دارند، یعنی امکان تصحیف نویسی. در خط عربی - فارسی چندین حرف یا گروه

حرف هست که تفاوتشان با یکدیگر فقط در نقطه است و در قدیم تا قرنهای این نقطه‌ها را به

کتابت در نمی آوردند. بعدها هم که رعایت آنها شایع شد، همچنان امکان تصحیف نویسی و

تصحیف خوانی وجود داشت، و همچنان وجود دارد. به این دلایل و دلایلی که بعداً گفته خواهد

شد، اختلاف قرائت در هر متنی، بویژه هر متن کهنی پیش می آید. در همین دیوان حافظ

اختلاف قرائت فراوانی رخ داده است. حتی اگر نسخه اصیلی از دیوان حافظ به خط خود او

در دست بود، باز هم این اختلافات پیش می آمد. مگر آنکه هرگز از روی آن استنساخی نکرده

باشند و نکنند و فقط همان متن واحد را، آنهم به طریق چاپ عکسی کاملاً روشن و خوانا

به طبع برسانند. در این صورت هم فقط یکی از علل اختلاف آفرین، یعنی دخالت

نسخه نویسان حذف می شد، ولی بقیه علل به قوت خود باقی بود و پدید آمدن اختلاف قرائت

و طرز خواندن و وصل و فصل اجزای جمله و نظایر آن ناگزیر بود. بعضی از معروفترین

اختلاف قرائت شعر حافظ - که فرآورده طبیعت و تفاوت زبان و خط و تصحیحات و

تجدید نظرهای خود او و تصحیفات نسخه نویسان و علل و عوامل دیگر، از جمله دخالت دقت

یا بیدقتی و ذوق یا بیذوقی مصححان و طابعان - است از این قرار است:

ورخود / ارخود / گر خود + می دهد هر کسش افسونی / می دمد... + طفل یکشبه /

طفل، یکشبه؛ سپهر بر شده پرویز نیست / سپهر، بر شده پرویز نیست + کشتی شکستگان /

کشتی نشستگان + عبوس زهد / عبوس زهد (قراءت شاذ) + بهوجه خمار بنشیند / بهوجه
 نشیند + زین بخت / زین بحث + مهیا / مهنا + آن تحمل که تو دیدی / آن تجمل که تو
 دیدی + بخور، دریغ مخور / مخور دریغ و بخور + از سر فکر / از سر مکر + شیخ خام /
 شیخ جام + بخروشم ازوی / نخروشم ازوی + بادپیما / باده پیما + پیرانه سر مکن هنری
 / پیرانه سر بکن هنری + بههوس نشینی / بههوس بنشینی + به آبی فلکت دست بگیرد /
 ... دست نگیرد + بکنم رخنه در مسلمانی / نکنم رخنه... + صلاح بی ادبیست / صلاهی
 بی ادبیست + بدین قصه اش / بدین وصله اش + صلاح کار / صلاحکار (قراءت شاذ)؛
 دریاب / دریاب + گل نسرين / گل و نسرين + شکر ایزد / شکر آنرا + همه ساله / همه
 سال و دهها نظیر اینها.

□

در قرآن مجید نیز همین مسأله، حتی به طرز عمیقتر و وسیعتر، پیش آمده است. همه
 قرآن شناسان و مورخان قرآن اتفاق نظر دارند که قرآن در عهد رسول اکرم (ص) و با نظارت
 همه جانبه ایشان نوشته و در چندین نسخه جمع شده بود، ولی مدون بین الدفتین، مانند يك
 کتاب عادی نبود. حتی اتفاق نظر — ولی در درجه کمتری — هست که ترتیب توالی سوره ها
 را نیز از آغاز تا پایان، یا در مورد اکثر سوره های قرآن، خود حضرت رسول (ص) تعیین کرده
 بود. علت آنکه در حیات پیامبر (ص) قرآن به تدوین نهائی نرسید این بود که تا آخرین سال،
 باب وحی گشوده بود، و علاوه بر آن گاه گاه از طریق وحی به پیامبر (ص) گفته می شد که جای
 بعضی آیه ها را تغییر دهد. یعنی درون يك سوره، یا حتی از سوره ای به سوره ای دیگر، آیه یا
 آیاتی را جابجا کند. لذا امکان نداشت و پیامبر (ص) مأذون نبودند که قرآن را به شکل نهائی
 مدون کنند. بویژه که شمار حافظان قرآن و اعتماد بر حفظ آنان بسیار بود. در عهد ابوبکر،
 علی المشهور بر اثر تکانی که بر اثر شهید شدن عده کثیری از قراء و حافظان قرآن در جنگ
 با مرتدان و مدعیان نبوت پیش آمد، به اهمیت تدوین قرآن پی بردند و زید بن ثابت یکی از
 جدی ترین و قدیمترین کاتبان وحی را مأمور تهیه مقدمات این امر حیاتی کردند. او بر مبنای
 همه نوشته های کاتبان وحی و گرفتن دو شاهد از حافظان قرآن بر هر آیه مکتوب، این امر
 سترگ را آغاز کرد که در عهد خلافت عمر هم، بویژه با پیگیری او و نیز ترتیب دادن هیأتی
 از کاتبان و حافظان وحی برای مشورت با زید، جمع و کتابت و تدوین قرآن ادامه یافت.
 فتوحات پیایی که در این اعصار رخ می داد نشان داد که مردم غیر عرب در تلفظ کلمات قرآن
 تا چه حد تحریف و لحن دارند و عثمان با احساس مسؤولیت هر چه تمامتر کار خلفای پیشین

را دنبال گرفت و به سرانجام رساند. هیأت دوازده نفری زید و همکاران و مشاورانش در فاصله سالهای ۲۴ تا ۳۰ هجری «مصحف امام» — نسخه نهائی و مدون قرآن مجید — را فراهم کردند که فقط ۶ نسخه (تا ۸ هم گفته‌اند) از روی آن با دقتی هرچه تمامتر و با نظارت همان هیأت استنساخ شد و يك نسخه نزد خلیفه ماند و بقیه به مراکز مهم جهان اسلام: بصره، کوفه، شام، مکه و مدینه، همراه با يك قاری و قرآن‌شناس بزرگ، فرستاده شد. طبعاً نسخه‌های مصاحف امام بی نقطه و بی اعراب بود و این قرآن‌شناسان برای تعلیم درست خوانی قرآن، به آن مراکز گسیل شدند. در فرهنگ بشری، هیچ کتاب کهنی، اعم از کتاب مقدس یا عادی که عمری بیش از هزار و چهارصد سال داشته باشد، وجود ندارد که با این درجه از دقت و این حد از صحت تدوین شده و به اصل نخستین آن باز برده شده باشد. البته درباره تدوین قرآن نمی‌توان از تعبیراتی چون تصحیح و ویرایش استفاده کرد، چه قطع نظر از اعتقاد مسلمانان، طبق روش فوق‌العاده دقیق و امینی که اشاره بسیار مختصری به آن شد، جامعان و بازنویسان و تدوین‌کنندگان يك کلمه در اصل نیفزوده یا از آن نکاسته‌اند.

با اینهمه و با وجود نهایت امانت‌داری و امان‌نظر و اعمال دقت، اختلاف قرائت در قرآن مجید هم راه یافت. و نمی‌شد راه نیابد. و در واقع از آن زاده شد. در حیات و حضور خود پیامبر (ص) نیز گاهی تفاوت دو تلفظ نزد ایشان مطرح می‌شد و حضرت یکی یا گاه هر دو را تصویب می‌کردند و حدیث سبعة احرف (اینکه قرآن هفت وجه مقبول دارد) ناظر به همین معناست. یعنی حضرت رسول (ص) برای رفع عسر و حرج، و تا زمانی که قرآن همه‌گیر شود و هیچ صاحب لهجه‌ای خود را از آن یا آن را از خود بیگانه نیابد، در این باب چندان سخت نمی‌گرفت، و اختلاف تلفظها و قرائت را، تا حدی که مخلّ معنی نبود، خطیر یا خطرناک نمی‌یافت.

علل عمده اختلاف قرائت چند امر بود از جمله: (۱) اختلاف لهجات. چنانکه مثلاً تمیمی‌ها به جای «حتی حین»، «عتی عین» می‌گفتند؛ (۲) نبودن اعراب در خط عربی و مصاحف امام؛ تا عهد علی بن ابی‌طالب (ع) که به رهنمود ایشان و به پیگیری ابوالاسود دؤلی اقدامات اولیه‌ای صورت گرفت ولی کمال و تکمیل آن دوسه قرن به طول انجامید؛ (۳) نبودن اعجام یا نقطه و نشان حروف. برای رفع این نقیصه در اواخر قرن اول، در عهد حجاج بن یوسف، کوششهایی به میان آمد ولی کمال و تکمیل آن نیز تا آخر قرن سوم طول کشید؛ (۴) اجتهادات فردی صحابه و قاریان و به‌طور کلی قرآن‌شناسان که هر يك استنباط نحوی و معنایی و تفسیری خاصی از يك آیه و کلمات آن داشتند؛ (۵) دور شدن یا دور بودن از عهد اول

اسلام و مهد اول اسلام — مکه و مدینه؛ ۶) نبودن علائم سجاوندی و وقف و ابتدا و هرگونه فصل و وصلی که بعدها علم قراءت و تجوید عهده دار تدارك آن شد. نمونه معروفی که از این کمبود زاده شده و اختلاف نظر کلامی دامنه دار و درازآهنگی در میان فریقین پدید آورده، وقف یا عدم وقف در کلمه «الله» و «العلم» در آیه هفتم سوره آل عمران است: ... و ما یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ [] و الراسخون فی العلم [] یقولون آمنا به کل من عند ربنا؛ که طبق علامات وقفی که در تمامی یا اکثریت قرآنهاى خطی و چاپی آمده، پس از «الله» «وقف لازم» تجویز شده است. ولی بعضی، و بلکه بسیاری از مفسران شیعه این وقف را نه در آنجا، بلکه پس از کلمه «العلم» لازم می دانند. این تفاوت در وقف، یا به تعبیر امروز در نقطه گذاری، باعث تفاوت معنایی عمیقی می شود. چه در صورت اول و وقف پس از «الله»، معنای آیه این می شود که تأویل آیات متشابهه را فقط خداوند می داند؛ و راسخان در علم سر تسلیم و ایمان و اذعان فرود می آورند. و در صورت دوم «الراسخون فی العلم» عطف به «الله» می شود، و چنین معنا می دهد که آنان نیز تأویل آیات متشابهه را می دانند.

□

باری پس از تهیه و ارسال مصاحف امام در عهد عثمان، با آنکه تدوین نهائی قرآن مجید تأثیر بسیاری در توحید نص و یگانه سازی قراآت کرده بود، ولی اشکالات دیگری که بر شمردیم اجازه نمی داد که یگانه سازی قراآت یا قراءت یگانه ای ممکن شود. این وضع به مدت دو قرن ادامه داشت؛ و در این مدت صاحب نظران بسیاری در شهرها و سرزمینهای اسلامی پدید آمده بودند و ائمه قراآت و مکاتب متعدد قراءت به بار آمده بود. از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم نهضت تدوین قراآت در گرفت و بسیاری از قراءت شناسان بر آن شدند که از میان انواع قراآت، صحیحترین آنها را برگزینند و ثبت کنند. نخستین کسی که به این کار همت گماشت هارون بن موسی (۲۰۱-۲۹۱ ق) بود. سپس ابو عبید قاسم بن سلام (۱۵۷-۲۲۴ ق)، که بیست و پنج تن قاری ثقه را بر شمرد و قراآت ایشان را ثبت و ضبط کرد که قاریان هفت گانه (قراء سبعة) از آن جمله بود. يك قرن بعد ابو بکر بن مجاهد (۲۴۵-۳۲۴ ق) که قرآن شناس برجسته ای بود، در سال ۳۲۲ ق از میان قاریان بسیار، قراء سبعة را برگزید؛ که از آن پس مراجع طراز اول قراءت قرآن شناخته شدند. بعدها سه قاری بزرگ دیگر نیز بر این عده افزوده شدند (= قراء عشرة). البته قاریان چهارده گانه و بیست گانه هم در تاریخ علم قراءت مشهورند؛ ولی قاریان ده گانه کسانی هستند که سند روایت آنان از طریق تابعین تابعین، به تابعین و از آن طریق به صحابه، اعم از کاتب وحی و حافظ قرآن و دیگران، و سپس

به رسول اکرم (ص) می‌رسد. سند روایت بقیه قراء به این روشنی نیست و یا در کتب معتبر مربوط به این علم ثبت نشده است.

اما قراءات صحیح و قانونی منحصر به قراءات اینان هم نیست. ابن جزری (۷۵۱-۸۳۳ ق) حافظ و قرآن شناس و قراءات شناس بزرگ قرن هشتم که معتبرترین معرف قاریان دهگانه است در این باره می‌نویسد: «تمام قراءتی که موافق با قواعد زبان عربی و مصاحف عثمانی (ولو تقدیراً یا به احتمال) باشد و سندش صحیح باشد، قراءات صحیح شمرده می‌شود، و رد و انکارش روا نیست. بلکه از احرف سبعة است که قرآن بر آن نازل شده و قبول آن بر مردم واجب است، اعم از اینکه از امامان هفتگانه یا دهگانه یا ائمه مقبولی غیر از آنان نقل شده باشد. و اگر یکی از این ارکان سه گانه خلل یابد، به آن قراءات ضعیف یا شاذ یا باطل گفته می‌شود، حتی اگر از ائمه هفتگانه یا بزرگتر از آنان نقل شده باشد» (النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۹).

در اینجا لازم است که به بعضی اصطلاحات علم قراءات اشاره کنیم. ابن جزری در کتاب دیگرش این اصطلاحات را تعریف کرده است که بعضی از آنها را نقل می‌کنیم:

- قراءات یعنی علم به کیفیت ادای کلمات قرآن و شناخت اختلاف آنها به حسب راویان (منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ص ۳).

- مُقَرِّی (از مصدر إقراء) یعنی قرآن شناسی و قراءات شناسی که این اختلافها را به طریق شفاهی فراگرفته باشد و بشناسد و بیان کند. سنت شفاهی، یعنی استماع از استادان پیشین و حفظ سینه به سینه در قراءات اهمیت شایانی دارد. مقری باید در عربیت و نحو و لغت و تفسیر و روایت و درایت مهارت داشته باشد. آموزندگان و قاریان، قرآن را نزد او یا بر او می‌خوانند.

- قاری، قراءات شناس مبتدی را گویند که حداقل سه گروه از قراءات را جدا جدا بشناسد. قاری منتهی - با سابقه و ماهر و مجرب - آنست که اکثر قراءات را بشناسد (همان).

با این تعاریف باید خواجه حافظ را که حافظ قرآن و قراءات شناس و دانای نحو و لغت و تفسیر، و قرآن شناس برجسته‌ایست، مقری به شمار آوریم نه قاری.

□

اختلاف قراءات در سراسر قرآن مجید، طبق کتاب التیسیر فی القراءات السبع، تألیف ابو عمرو عثمان بن سعید دانی (۳۷۲-۴۴۴ ق)، که از معتبرترین و کهنترین منابع ثبت

قراآت هفتگانه و راویان چهارده گانه است، در حدود ۱۱۰۰ مورد، از مهم و غیرمهم است و بیشتر از دوسوم از آنها به ادغام یا اظهار یا حاضر / غایب خواندن صیغه مضارع (به اختلاف «ی» و «ت» بر سر فعل مضارع) مربوط می شود. اینک نمونه ای از اختلاف قراآت:

مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ، همچنین مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ، بجای مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ حتی قراآت شاذی هست به صورت: مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ و مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ + دال در الحمد با حرکات سه گانه خوانده شده + و غیر الضَّالِّينَ بجای ولا الضَّالِّينَ + نُنْشِرُهَا بجای نُنْشِرُهَا + يَخْدَعُونَ بجای يَخْدَعُونَ + لَمْ يَتَسَنَّ بجای لَمْ يَتَسَنَّ + لَمْ يَخْلَقْ بجای لَمْ يَخْلَقْ + تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظَّنَّ بجای... الظَّنَّ + فَرَّقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ بجای فَرَّقْنَا + قَوْلُوا حَسَنًا بجای حُسْنًا + حَجَّ الْبَيْتَ به فتح حاء بجای کسر آن + لَمْ يَتَسَنَّ بجای لَمْ يَتَسَنَّ + وَوَصَّى رَبُّكَ بجای وَقَضَى رَبُّكَ + فَتَثْبِتُوا بجای فَتَبَيَّنُوا + يَخْشَى [يَا يَخْشَى] الله من عباده العلماء - که قراآت شاذ و شاید باطلی است - بجای يَخْشَى الله من عباده العلماء؛ و دهها نظیر آن، که فهرست کامل آنها، سوره به سوره، در کتب مربوط به علم قراءت و قراآت شاذ ثبت شده است.

حال باید دید مراد از چارده روایت چیست؟ از قراء سبعة عده کثیری نقل کرده اند، ولی قرآن شناسان و قراءت شناسان بعدی، روایت دوتن از راویان هر قاری را که از نظر ضبط و صحت سند و طول ملازمت و آموزش نزد قاریان یا مقریان هفتگانه، دقیقتر و پذیرفتنی تر بوده است، باصطلاح استاندارد کرده اند، لذا چهارده روایت پدید آمده است. در اینجا اسامی قاریان هفتگانه و راویان چهارده گانه آنها را - که صاحبان چهارده روایت اند نقل می کنیم:

(۱) عبدالله بن عامر دمشقی (متوفای ۱۱۸ ق). راوی اول او: هشام بن عمار (۱۵۳-۲۴۵ ق)؛ راوی دوم او: ابن ذکوان، عبدالله بن احمد (۱۷۳-۲۴۲ ق).

(۲) عبدالله بن کثیر مکی (۴۵-۱۲۰ ق). راوی اول: البزّی، احمد بن محمد (۱۷۰-۱۷۰ ح ۲۴۳ ق)؛ راوی دوم: ابو عمر محمد بن عبدالرحمن ملقب به قُنْبُل (۱۹۵-۲۹۱ ق).

(۳) عاصم بن ابی النّجود (۷۶-۱۲۸ ق). راوی اول: حفص بن سلیمان (۹۰-۱۸۰ ح ۱۸۰ ق)؛ راوی دوم: شعبه بن عیّاش (۹۵-۱۹۴ ق).

(۴) زبّان بن علاء = ابو عمرو بصری (ح ۶۸-۱۵۴ ق). راوی اول: حفص بن عمر الدوری (متوفای ۲۴۶ ق)؛ راوی دوم: ابو شعیب سوسی، صالح بن زیاد (۱۹۰-۲۶۱ ق).

(۵) حمزة بن حبیب کوفی (۸۰-۱۵۶ ق). راوی اول: خَلَاد بن خالد کوفی = ابو عیسی شیبانی (۱۴۲-۲۲۰ ق)؛ راوی دوم: خَلَف بن هشام (۱۵۰-۲۲۹ ق).

(۶) نافع بن عبدالرحمن مدنی (۷۰-۱۶۹ ق). راوی اول: ورش، عثمان بن سعید مصری (۱۱۰-۱۹۷ ق)؛ راوی دوم: قالون، عیسی بن مینا (۱۲۰- ح ۲۲۰ ق).

(۷) کسائی، علی بن حمزة (۱۱۹-۱۸۹ ق). راوی اول: لیث بن خالد (متوفای ۲۴۰ ق)؛ راوی دوم: حفص بن عمر الدوری (که راوی ابو عمر و بصری، زبّان بن علاء هم بوده است). (برای تفصیل بیشتر ← التیسیر دانی، استانبول ۱۹۳۰، صص ۴-۷؛ النشر ابن جزری، قاهره، ج ۱، صص ۹۹-۱۷۴؛ ترجمه الاتقان تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۴۶).

□

باید گفت که پس از احراز اعتبار و اشتهار این روایات چهارده گانه، بعضی قراءت شناسان قرون بعد، سه قاری بزرگ دیگر را نیز پذیرفته اند، و دیگر به روایات و قراءت دیگران اعتنا و اعتماد نکرده اند. سپس در قرون بعدتر، سه روایت و قراءت از این میان بر سایر قراءت تفوق یافته است که عبارتند از روایت الدوری از ابو عمر و بصری؛ روایت ورش از نافع؛ و روایت حفص از عاصم. بعدها روایت عاصم بر روایت الدوری فایق شد و جز در مغرب، روایت ورش را هم تحت الشعاع قرار داد. و هنگامی که عصر طبع قرآن فرا رسید، عمدتاً روایت حفص از عاصم را مبنا قرار دادند و امروزه اکثریت قریب به اتفاق قرآنهای سراسر جهان اسلام به این روایت و قراءت است.

اینکه حافظ قرآن را به چارده روایت از بر داشته به این معنی است که در هر سوره، کلمات و تعبیر هر آیه ای را که دارای اختلاف قراءت بوده، بر طبق روایات چهارده گانه استاندارد که بر شمردیم، باز می شناخته؛ و فی المثل می دانسته است که حفص - راوی عاصم، و به روایت از او - در آیه سیزدهم از سوره احزاب، «لَا مُقَامَ لَكُمْ» را به ضم میم مقام خوانده است و بقیه، یعنی ۱۳ راوی و ۶ قاری دیگر، به فتح میم خوانده اند. طبعاً در همه قرآنهای چاپی موجود هم، که روایت حفص از عاصم را مبنا قرار داده اند، طبق روایت او ضبط شده است.

به عبارت دیگر می توان گفت که حافظ حدود ۱۱۰۰ مورد اختلافات قراءت قرآنی را (طبق ثبت کتاب التیسیر که از دیر باز معتبر و مطرح بوده) از بر داشته و نسبت به آنها چنان احاطه و استحضار ذهنی داشته که در هر مورد وجوه مختلف آن را با استناد به بعضی از راویان چهارده گانه - یعنی به بعضی از چارده روایت - بیان می کرده است. بدیهی است که در هر مورد از اختلاف قراءت، چهارده قول یا قراءت یا روایت نداریم، بلکه یکی یا گروهی از راویان يك قراءت را روایت کرده اند و باقی قراءت دیگر را. و بندرت اتفاق افتاده است که گروه قاریان و راویان در يك مورد، سه یا چهار نظر مختلف و متفاوت از هم داشته باشند.

حال نظری به معنای این بیت حافظ:

عشقت رسد به فریاد ار خود به سان حافظ قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت
 بیندازیم. اتفاقاً این بیت نمونه‌ای بارز از ابیات حافظ است که خود چند فقره و در چند مورد
 اختلاف آراء و اختلاف قراءت برانگیخته است. چارده روایت آسانترین مشکل این بیت بود
 که بتفصیل شرح شد. اولین لغزشگاه معنایی این بیت در عبارت «عشقت رسد به فریاد»
 است، که بعضی - حتی از افاضل - چنین تصور می‌کنند که مراد از آن رسیدن عشق به
 مرحله فریاد است، یعنی نوعی اوج گرفتن و به فریاد پیوستن عشق. منشأ این اشتباه خوانی
 و اشتباه اندیشی آنست که عادتاً عشق با آه و ناله و فریاد قرین است. ولی رسیدن عشق به
 اوجی به نام فریاد، چیز مهمی یا کمالی برای عشق نیست. آشنایان ره عشق اعم از عرفا و
 عشق ورزان دیگر نگفته‌اند که بالاترین مرحله و معراج عشق، «داد و فریاد» است. اتفاقاً
 فریاد و قیل و قال متعلق به مرحله فرودین و نازل عشق است، نه مرحله متعالی آن. به فریاد
 رسیدن يك تعبیر عادی و مأنوس در زبان فارسی قدیم و جدید است. حافظ خود می‌گوید:

- به فریادم رس ای پیر خرابات...

- رحم کن بر من مسکین و به فریادم رس...

فریاد رس هم از همین به فریاد رسیدن ساخته شده است. مراد حافظ از «عشقت رسد به
 فریاد» این است که عشق به فریاد تو می‌رسد، به داد تو می‌رسد، از تو دستگیری می‌کند. يك
 منشأ دیگر اشتباه در این قراءت غلط، جهش یا رقص یا جابجا شدن ضمیر است. در شعر
 فارسی از همان آغاز تا کنون این امر سابقه دارد که گاه محل ضمیر در جمله جابجا می‌شود.
 در شعر سعدی و حافظ نمونه فراوان دارد. سعدی گوید:

وگر به چشم ارادت نگه کنی در دیو فرشته‌ایت نماید به چشم، کروی
 (گلستان، اول باب پنجم)

(یعنی فرشته‌ای کروی نماید به چشمت. حافظ گوید:

شاه اگر جرعه رندان نه به حرمت نوشد التفاتش به می صاف مروق نکنیم

یعنی التفات به می صاف مروقش نکنیم) (← شرح غزل ۱۹۶، بیت ۴).

مشکل دیگر این بیت در ار خود یا ور خود یا گر خود است. ضبط قزوینی ار خود، ضبط
 سودی گر خود و ضبط خانلری، جلالی نائینی - نذیر احمد، عیوضی - بهروز ور خود است.
 بعضیها در تفاوت معنای این سه شکل مبالغه کرده‌اند و تصور کرده‌اند فقط با ور خود می‌توان

معنای درست این بیت را پیدا کرد. حال آنکه — چنانکه خواهیم دید — سودی با ضبط گر خود درست‌ترین و سراسر است‌ترین معنا را به دست داده است.

باید گفت که این سه شکل تفاوت محسوسی با هم ندارند و معنای هر سه برابر است با حتی اگر یا اگر هم. چنانکه حافظ در موارد دیگر گوید:

گر خود [= حتی اگر] رقیب شمعست، اسرار از او بهوشان کاین شوخ سر بریده بند زبان ندارد
سیلست آب دیده و هر کس که بگذرد گر خود [= حتی اگر] دلش ز سنگ بود هم ز جارود
تاج شاهی طلبی، گوهر ذاتی بنمای ور خود [= حتی اگر] از تخم جمشید و فریدون باشی
حال به معنای کلی بیت پردازیم. بعضی بر آنند که این بیت فحوای متشرعانه دارد و تأکید آن بر اهمیت و احترام نهادن به قرآن مجید و قرآن‌شناسی است و چنین معنی می‌کنند: اگر قرآن را مانند حافظ از بر و با چارده روایت بخوانی، آنگاه با احراز از این شرط است که عشق‌رهای بخش و رستگار کننده به تو روی می‌آورد و دستگیر و راهنمایت می‌شود و به فریادت می‌رسد. یعنی ژرف‌کاوی در قرآن و حفظ و قراءت ماهرانه آن و تأمل در بطون معانی آن، شرط عروج عاشقانه و معراج عارفانه است. اشکال این معنی — که در جای خود معنای متینی است — این است که جمله را شرطی می‌گیرد و ور خود [= ار خود، گر خود] را به معنایی که گفتیم و در حافظ سابقه دارد، برابر با حتی اگر نمی‌گیرد.

قراءت دوم قراءتی است عارفانه که برای عشق اولویت و اهمیت نهائی قائل است و می‌گوید حتی اگر مانند حافظ قرآن خوان و قرآن‌دان باشی، بایدت از عشق بی‌نصیب نباشی. و به فضل و فهم و زهد و علم اکتفا نکنی و بدانی که سرانجام آنچه‌رهای می‌بخشدت و به فریادت می‌رسد همانا عشق است، نه زهد و علم.

سودی — با آنکه ضبطش گر خود است — جمله را شرطی معنا نکرده و حق معنای این بیت را بخوبی ادا کرده است: «اگر تو هم مثل حافظ قرآن شریف را در چهارده روایت از حفظ بخوانی، باز هم برای وصول کافی نیست، بلکه عشق به فریادت می‌رسد. وصول الی الله با عشق است نه با از بر خواندن قرآن سبعة [= هفت سُبُع] با چهارده روایت. والاّ به قیاس این لازم می‌آمد تمام کسانی که قرآن شریف را خوانده‌اند، اولیاء الله باشند.» (شرح سودی، ج ۱، ص ۵۸۱). بعضی از معاصران قراءت تازه‌ای پیش نهاده‌اند: قرآن ز بر نخوانی، بجای بخوانی: که راهی به دهی نمی‌برد. زیرا «بسان حافظ» (که حافظ قرآن بوده) و «از بر خواندن» بخوبی می‌رساند که انتظار فعل مثبت باید داشت و مراد خواندن قرآن است، نه نخواندن آن.

مدامم مست می دارد نسیم جعد گیسویت
 پس از چندین شکیبائی شبی یارب توان دیدن
 ۳ سواد لوح بینش را عزیز از بهر آن دارم
 تو گر خواهی که جاویدان جهان یکسریارانی
 و گر رسم فنا خواهی که از عالم براندازی
 ۶ من و باد صبا مسکین دو سرگردان بیحاصل
 خرابم می کند هر دم فریب چشم جادویت
 که شمع دیده افروزیم در محراب ابرویت
 که جان رانسخه ای باشد ز لوح خال هندویت
 صبا را گو که بردارد زمانی برقع از رویت
 برافشان تا فرو ریزد هزاران جان ز هر مویت
 من از افسون چشمت مست و آواز بوی گیسویت

زهی همت که حافظ راست از دنیی و از عقبی

نیاید هیچ در چشمش بجز خاک سر کویت

آقای محمد علی اسلامی شرحی بر این غزل نوشته است (جام جهان نما . چاپ سوم، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۹، ص ۲۶۷-۲۸۰).

(۱) در عبارت «نسیم جعد گیسویت»، نسیم به معنای عطر، و بوی خوش است. برای تفصیل در این باب ← نسیم باد: شرح غزل ۶۱، بیت ۹.

(۲) معنای بیت: آیا امیدش هست که پس از این همه دوری و مهجوری و سوختن و ساختن، شبی چشم من به دیدار ابرو (یعنی جمال تو) روشن شود. «شمع دیده افروختن» تعبیر کنائی است، یعنی دیده را روشن ساختن. رابطه محراب و ابرو، یعنی وجه شبه آنها در انحنای قوس ابرو و نیم طاق محراب است. لطف و ایهام دیگر این بیت در این است که در محراب برای نذر، یا به طور عادی برای روشنائی، شمع می افروخته اند. کمال الدین اسماعیل گوید:

تا روز هر شب از پی ورد دعای تو چون شمع سوزناک به محراب می رود

(دیوان، ص ۳۰۰)

برای تفصیل دربارهٔ رابطهٔ ابرو و محراب در حافظ ← شرح غزل ۵۸، بیت ۳.

همچنین يك معنای دیده افروختن یعنی چشم روشن کردن و شاد شدن.

(۳) معنای بیت: حدقه یا سیاهی چشم را از آن جهت عزیز می‌دارم که برای جان من در حکم رونوشتی است از خال هندوی تو. خال هندو یعنی خال سیاه. در جای دیگر هم این تعبیر را به کار برده است:

... به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

برای تفصیل بیشتر ← خال هندو: شرح غزل ۳، بیت ۱. حافظ بارها بین خال و مردمک یا سیاهی چشم رابطه برقرار کرده است:

عکس خود دید و گمان برد که مشکین خالیست	- مردم دیده ز لطف رخ او در رخ او
عکسیست در حدیقهٔ بینش ز خال تو	- این نقطهٔ سیاه که آمد مدار نور
که قدر گوهر یکدانه جوهری داند	- مدار نقطهٔ بینش ز خال تست مرا
مگر از مردمک دیده مدادی طلبیم	- نقطهٔ خال تو بر لوح بصر نتوان زد

(۴) صبا: ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

(۵) آشیان داشتن دل عاشق در زلف معشوق از مضامین شایع شعر حافظ و پیش از حافظ است. در جاهای دیگر گوید:

وز آن غریب بلاکش خبر نمی‌آید	- مقیم زلف تو شد دل که خوش سوادی دید
کاشفته گفت باد صبا شرح حال تو	- در چین زلفش ای دل مسکین چگونه‌ای
هرگز نگفت مسکن مألوف یاد باد	- در چین طرهٔ تو دل بی حفاظ من
ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دلها	- به بوی نافه‌ای کاخر صبا زان طره بگشاید

- فنا: فنا در اینجا به معنای عرفانی نیست، بلکه به معنای مرگ و نیستی ظاهری و طبیعی است. برای تفصیل در این باب ← فنا [= مرگ و نیستی]: شرح غزل ۴۷، بیت ۶.

(۷) معنای بیت: حافظ در کار و بار دنیا و آخرت، یعنی در ارج نهادن به آن دو، بلند همت است. زیرا فقط خاک سر کوی تست که در چشم او ارزش دارد. مصراع دوم ایهام دارد: الف) در نظر آمدن و قدر و قیمت داشتن خاک سر کوی تو؛ ب) در چشم ریخته شدن خاک به طور طبیعی. این ایهام با توجه به این بیت واضح تر می‌شود:

صبا به چشم من انداخت خاکی از کویش که آب زندگیم در نظر نمی‌آید

شراب و عیش نهان چیست کار بی بنیاد
گره ز دل بگشا وز سپهر یاد مکن
۳ ز انقلاب زمانه عجب مدار که چرخ
قدح به شرط ادب گیر زانکه ترکیبش
که آگهست که کاوس و کی کجا رفتند
۶ ز حسرت لب شیرین هنوز می بینم
مگر که لاله بدانست بیوفائی دهر
بیا بیا که زمانی ز می خراب شویم
۹ نمی دهند اجازت مرا به سیر سفر

زدیم بر صف زندان و هرچه بادا باد
که فکر هیچ مهندس چنین گره نگشاد
ازین فسانه، هزاران هزار دارد یاد
ز کاسه سر جمشید و بهمنست و قباد
که واقفست که چون رفت تخت جم بر باد
که لاله می دمد از خون دیده فرهاد
که تا بزاد و بشد جام می ز کف نهاد
مگر رسیم به گنجی در این خراب آباد
نسیم باد مصلا و آب رکن آباد

قدح مگیر چو حافظ مگر به ناله چنگ

که بسته اند بر ابریشم طرب دل شاد

سعدی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

جهان بر آب نهادست و زندگی بر باد
غلام همت آنم که دل بر او نهاد

(کلیات، ص ۷۰۱)

همچنین ناصر بخارائی:

دلم که چون سر زلف تو می رود بر باد
به دام عشق در افتاد هرچه بادا باد

(دیوان، ص ۲۲۳)

همچنین نزاری قهستانی:

زمانه گرچه بسی بر سرم سپاس نهاد
کمند زلف تو باری دگر به دستم داد

(دیوان، ص ۳۲۳)

۳) انقلاب: در عصر جدید و در اصطلاح علوم اجتماعی و سیاسی جدید است که «انقلاب» معنای مثبت و مترقی دارد. در اصطلاح قدما انقلاب برابر با فتنه و آشوب است. این کلمه (نه در صیغه مصدری بلکه در مشتقات افعالش) کلمه‌ایست قرآنی به معنای بازگشت یا بازگرداندن [به وضع نامطلوب پیشین]. تنها انقلابی که در منطق قرآن مجید ممدوح است الانقلاب الی الله است. اِنَّا اِلٰی رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ: ما روی به پروردگارمان می‌آوریم (اعراف، ۱۲۵؛ شعراء، ۵۰؛ زخرف، ۱۴). در شعر قدیم فارسی بویژه تا عصر حافظ هم، انقلاب به معنای فتنه و آشوب روزگار و زمانه است و معنای منفی دارد. ظهیر گوید:

سردفتر اکابر آفاق عز دین از دولت تو تا به ابد انقلاب دور
(دیوان، ص ۳۱۷)

سعدی در قصیده مرثیه‌ای که بر زوال ملك مستعصم سروده گوید:
زینهار از دور گیتی و انقلاب روزگار در خیال کس نیامد کانچنان گردد چنین
(کلیات، ص ۷۶۴)

نزاری گوید:
ولایتیست ز تغییر و انقلاب ایمن دراو نه خاک و نه آتش نه آب نه بادست
(دیوان، ص ۱۸۸)

سلمان گوید:
رایت عزم شریفست دولتی بی انقلاب سدره قدر رفیعت سدره‌ای بی منتها
(دیوان، ص ۲۰)

۴) جمشید ← شرح غزل ۱۰۲، بیت ۵.
- بهمن: همین يك بار از او در شعر حافظ یاد شده است. در حاشیه برهان چنین آمده است: «بهمن در اوستا: Vohumana، پهلوی: Vahuman، مرکب از دو جزء «و هو» به معنی خوب و نیک، و «مند» از ریشه man به معنی منش. پس بهمن یعنی به منش، نیک اندیش، نیک نهاد... وی یکی از امشاسپندان و نخستین آفریده اهورامزداست. ولی «بهمن»ی که مراد حافظ است پسر اسفندیار بن گشتاسب است. این بیت سعدی هم ناظر اوست:
چو بهمن به زابلستان خواست شد چپ افکند آوازه وز راست شد
(کلیات، ص ۲۵۳)

- قباد: در شعر حافظ يك بار به این صورت و يك بار دیگر به صورت کیقباد یاد شده و مراد از او پادشاه معروف ساسانی - پدر انوشیروان - نیست، بلکه کیقباد، سرسلسله پادشاهان

کیانی است. حافظ در جای دیگر گوید:

تخت تو رشك مسند جمشید و کیقباد تاج تو غبن افسر دارا و اردوان

برای تفصیل دربارهٔ او ← حماسه سرائی در ایران، ص ۴۹۵ - ۴۹۸.

(۵) کاووس [= کیکاووس / کاووس کی] در جاهای دیگر گوید:

- کی بود در زمانه وفا جام می بیار تا من حکایت جم و کاووس کی کنم
- تکیه بر اختر شبگرد مکن کاین عیار تاج کاووس ربود و کمر کیخسرو
- بده تا بگویم به آواز نی که جمشید کی بود و کاووس کی
در حاشیهٔ برهان آمده است: «وی در روایات ایرانی پسر ایپی و نگه و نوهٔ کیقباد دانسته شده است. در شاهنامه پسر کیقباد دانسته شده». برای تفصیل دربارهٔ او ← حماسه سرائی در ایران، ص ۴۹۹ - ۵۱۰.

- کی: در جاهای دیگر گوید:

- بگذر ز کبر و ناز که دیدست روزگار چین قبای قیصر و طرف کلاه کی
- شکوه سلطنت و حسن کی ثباتی داد ز تخت جم سخنی مانده است و افسر کی
- بده جام می و از جم مکن یاد که می داند که جم کی بود و کی کی
«کی» لقب کلی پادشاهان کیانی است و به شخص مخصوصی اشاره ندارد، بلکه به همه یا هر يك از شاهان کیانی اطلاق می شود. دربارهٔ کی و کیانیان ← حماسه سرائی در ایران، ص ۴۸۴ - ۴۹۵.

(۵) برباد رفتن تخت جم: ایهام دارد: الف) روائی حکم سلیمان (حاکی از خلط جم یا جمشید با سلیمان) بر باد و اینکه باد در تسخیر او بود و تخت و شادروان او بر روی باد به هرجا که اراده می کرد می رفت. (← سلیمان (ع): شرح غزل ۳۷، بیت ۲؛ ب) بر باد رفتن و نابود شدن سلطنت و حشمت سلیمان. در جاهای دیگر هم این ایهام را به کار برده است:

- بادت به دست باشد اگر دل نهی به هیچ در معرضی که تخت سلیمان رود به باد
- شکوه آصفی و اسب باد و منطق طیر به باد رفت و از او خواجه هیچ طرف نبست
سعدی گوید:

- نه بر باد رفتی سحرگاه و شام؟ سریر سلیمان علیه السلام

به آخر ندیدی که برباد رفت خنك آنکه بادانش و داد رفت

(کلیات، ص ۲۳۶)

- نه خود سریر سلیمان به باد رفتی و بس که هر کجا که سریر است می رود بر باد

(کلیات، ص ۷۶۱)

خواجو گوید:

ببین که تخت سلیمان چگونه شد برباد اگرچه بود به فرمان او وحوش و طیور
(دیوان، ص ۷۰۶)

(۶) شیرین ← شرح غزل ۳۴، بیت ۴.

- خون دیده ← اشک خونین: شرح غزل ۶۹، بیت ۶. این مضمون که به یاد و داغ عشق
از گور عاشق گل (یا لاله) می دمد، سابقه کهن دارد. در جاهای دیگر گوید:
- چنین که درد دل من داغ زلف سرکش تست بنفشه زار شود تربتم چو درگذرم
- به عشق روی تو روزی که از جهان بروم ز تربتم بدمد سرخ گل به جای گیاه
نیز ← لاله: شرح غزل ۳۷، بیت ۹.

- فرهاد ← شرح غزل ۳۴، بیت ۴.

(۷) معنای بیت: حسن تعلیل به کار برده و جام یا کاسه داشتن لاله را به معنای گرفتن جام
می و باده خواری همیشگی گرفته است. در جاهای دیگر هم با لاله و قدح می مضمون ساخته
است:

- ز شوق نرگس مست بلندبالائی چو لاله با قدح افتاده بر لب جویم
- می کشیم از قدح لاله شرابی موهوم...
- چون لاله می مبین و قدح در میان کار...

مگر در اینجا افاده قطع و یقین می کند، نه تردید و استفهام. یعنی بیت را نباید استفهامی
خواند. برای مثالها و تفصیل بیشتر ← شرح غزل ۴، بیت ۳.

- معنای بیت: بیشک لاله به بی وفائی ذاتی دهر و دنیا پی برده است، چرا که از زمان زادن
تا درگذشتن، يك لحظه جام را از دست به زمین نمی گذارد. کمال الدین اسماعیل گوید:
تو دل سیاهی لاله ببین به وقت چنین که يك نفس نکند ساغر شراب رها
(دیوان، ص ۲۰۶)

البته حافظ نه معنا و مضمون کل بیت، بلکه فقط تصویر ساغرگیری لاله را از کمال الدین
گرفته است.

(۸) بیا بیا ← بیا: شرح غزل ۲۳، بیت ۱.

- خراب آباد: ترکیب زیبایی است مخصوصاً که بین خرابی و آبادی تضاد هست.
خراب آباد کنایه از جهان است که ظاهراً آباد و باطنا سخت سست بنیاد است. این ترکیب
ساخته حافظ نیست و در شعر پیش از حافظ سابقه دارد. انوری گوید:

خود خراب آباد گیتی نیست جای تو ولیک گنجها ننهند هرگز جز که در جای خراب
(دیوان، ج ۱، ص ۲۸)

کمال الدین اسماعیل گوید:

نه جایگاه نشستست این خراب آباد چو باد از سر دود و غبار و نم برخیز
(دیوان، ص ۲۴)

عراقی گوید:

بیا که بی تو دل من خراب آبادست جهان نمی شود آباد جز به سلطانی
(دیوان، ص ۲۹۱)

اوحدی مراغه‌ای گوید:

نگفتمت که منه دل برین خراب آباد که بر کف تو نخواهد شد این خراب، آباد
(دیوان، ص ۱۱)

سلمان گوید:

دار دنیا را بدین دزدان دین ده چون مسیح راه دارالملک جان گیر از خراب آباد تن
(دیوان، ص ۲۰۵)

حافظ خود در جای دیگر گوید:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد درین دیر خراب آبادم
۹) نسیم باد: در بعضی نسخه‌ها (سودی و انجوی) «نسیم خاک مصلا» آمده است. البته
این ضبط هم خوب است. خصوصاً که حافظ در واقع مصراع اول این بیت عبید زاکانی را
تضمین کرده است:

نسیم خاک مصلا و آب رکناباد غریب را وطن خویش می برد از یاد
(کلیات عبید، ص ۵۵)

شبهه به مضمون این بیت حافظ، سعدی گفته است:

دست از دامنم نمی‌دارند خاک شیراز و آب رکناباد
(کلیات، ص ۴۶۸)

ولی «نسیم باد» را هم باید بدون اشکال دانست و به دلیلی که بعداً ذکر خواهد شد، در آن
خوشو ندید. این تعبیر بارها در حافظ سابقه دارد:

- نسیم باد صبا دوشم آگهی آورد...

- ز کوی یار می آید نسیم باد نوروزی...

- بدان رسید ز سعی نسیم باد بهار که لاف می زند از لطف روح حیوانی
 بعضی تصور می کنند که در این تعبیر حشوی هست، چه نسیم خود از جنس باد است.
 باید گفت علاوه بر اینکه در این تعبیر حشوی نیست، بلکه هنری هست، یعنی ایهام تناسب.
 چه نسیم در اینجا و موارد مشابهش، با آنکه با باد تناسب دارد ولی به معنای بوی خوش، عطر،
 رایحه و نظایر آن است (← لغت نامه دهخدا) و از همان آغاز در نظم و نثر فارسی سابقه
 دارد. خاقانی گوید:

از گلستان وصل نسیمی شنیده ام دامن گرفته بر اثر آن دویده ایم
 (دیوان، ص ۶۴۷)

عطار گوید:

گر نسیم یوسفم پیدا شود هر که نابینا بود بینا شود
 بس که پیراهن بدرم تا مگر بویی از پیراهنش پیدا شود
 (دیوان، ص ۲۷۱)

سلمان گوید:

بوی نسیم عدل دماغ زمانه را تا به بود ز عطر گل و عنبر و گلاب
 (دیوان، ص ۳۴)

حافظ خود بارها بالصراحه نسیم را به معنای بو و عطر و رایحه خوش به کار برده است:

- ای باد از آن باده نسیمی به من آور
 - نسیم مشک تاتاری [را] خجل کرد
 - دل را که مرده بود حیاتی به جان رسید
 - مگر نسیم خط صبح در چمن بگذشت
 - بگفتمی که چه ارزد نسیم طره دوست
 - نسیم موی تو پیوند جان آگه ماست...
 - ای گل خوش نسیم من بلبل خویش رامسوز...
 - شیراز و آب رکنی و این باد خوش نسیم...
 - تا عاشقان به بوی نسیمش دهند جان
 - مدام مست می دارد نسیم جعد گیسویت...
 - تا معطر کنم از لطف نسیم تو مشام
 بیارای باد شبگیری نسیمی زان عرقچینم

بگشود نافه ای و در آرزو بیست
 شمه ای از نفحات نفس یار بیار

- خیز تا خاطر بدان ترك سمرقندی دهیم گز نسیمش بوی جوی مولیان آید همی

- معنای بیت: زیباییهای طبیعی شیراز، از جمله آب خوش گوار رکناباد و باد خوش نسیم

و خوشبوی گلگشت مصلا، مرا دلبسته و پابسته شیراز کرده اند و اجازه سفر و دور شدن از

شیراز به من نمی دهند. برای تفصیل در این باب ← حافظ و سفر: شرح غزل ۱۶۷، بیت ۱.

۱۰) ناله: ناله معنای موسیقائی دارد ← ناله عشاق: شرح غزل ۶۹، بیت ۲.

- چنگ ← شرح غزل ۱۱۵، بیت ۱.

- ابریشم: حسینعلی ملاح در توضیح این کلمه در این بیت، نوشته است: «تارهایی که بر

سازهای رشته ای (ذوات الاوتار) کشیده می شود از جنسهای گوناگون است. در قدیم تارهای

چنگ را از موی اسب یا ابریشم تاب داده و زه می ساختند؛ و در روزگار ما علاوه بر زه یا روده

حیوانات، این تارها را از فلز نیز می سازند... در این بیت کلمه ابریشم هم جنس و نوع رشته ای

را که بر چنگ بسته اند، معین می کند و هم مبین نازکی و لطافت رشته ایست که «دل شاد» بدان

بسته شده است». و همو در پانویس می نویسد: «عبدالقادر مراغی نوشته است: «... و بعضی

وترین آن را از موی اسب بندند. اما بعضی وترین آن را از ابریشم سازند و آن احسن والذ

باشد.» - نقل از شرح ادوار و زواید فواید - (حافظ و موسیقی، ص ۴۴؛ نیز ← شرح

سودی، ذیل شرح این بیت؛ شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۵۲). منوچهری گوید:

وآن سرانگشتان اورا بر بریشمهای او [= چنگ] جنبشی بس بلعجب و آمد شدی بس بیدرنگ

(دیوان، ص ۵۰)

خاقانی گوید:

حلقه آن بریشمی کز بر چنگ برکشند ازپی آن چو ماه نو زرد و دوتا و لاغری

(دیوان، ص ۴۲۲)

نظامی گوید:

- عندلیب از نوای تیزآهنگ گشته باریک چون بریشم چنگ

(هفت پیکر، ص ۳۱۹)

- چو ابریشمی بسته بیند به ساز کند دست خود بر بریدن دراز

(اقبالنامه، ص ۲۱)

عطار گوید:

زخمه بر ابریشم عطار زن گر به صد زاری نوایی می زنی

(دیوان، ص ۶۶۹)

— معنای بیت: مانند حافظ فقط همراه موسیقی شراب بنوش. زیرا از ازل و در فطرت، دل شاد را مایل به طرب آفریده اند.

صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد	ورنه اندیشه این کار فراموشش باد
آنکه يك جرعه می از دست تواند دادن	دست با شاهد مقصود در آغوشش باد
۳ پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت	آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد
شاه ترکان سخن مدعیان می شنود	شرمی از مظلومه خون سیاوشش باد
گرچه از کبر سخن با من درویش نگفت	جان فدای شکرین پسته خاموشش باد
۶ چشمم از آینه داران خط و خالش گشت	لبم از بوسه ربایان برو دوشش باد
نرگس مست نوازش کن مردم دارش	خون عاشق به قدح گر بخورد نوشش باد

به غلامی تو مشهور جهان شد حافظ

حلقه بندگی زلف تو در گوشش باد

(۱) صوفی ← شرح غزل ۶، بیت ۱.

- معنای بیت: طنز لطیفی در این بیت نهفته است. علی القاعده صوفی باید پارسا باشد، و باده نخورد. ولی حافظ به شیوه ارسال مسلم، باده خواری او را محرز می گیرد و دعا می کند حال که می خورد امیدوارم به اندازه بخورد. در جاهای دیگر هم با طنز و تعریض به باده خواری صوفی اشاره دارد:

- صوفی مجلس که دی جام و قدح می شکست	باز به يك جرعه می عاقل و فرزانه شد
- صوفی ز کنج صومعه با پای خم نشست	تا دید محتسب که سبزو می کشد به دوش
- محتسب نمی داند این قدر که صوفی را	جنس خانگی باشد همچو لعل رمانی
- صوفی سرخوش از این دست که کج کرد کلاه	به دو جام دگر آشفته شود دستارش

(۳) پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت...

خطا نقطه مقابل صواب یا حق و برابر با ناشایست، نادرست و ناسزاوار و اشتباه است. خطا را توسعاً به معنای شر، چه شر اخلاقی و چه شر تکوینی یا طبیعی می‌توان گرفت. قلم صنع یعنی فعل باری تعالی یا آفرینش او. «خطا بر قلم صنع نرفت» یعنی خداوند خواسته یا ناخواسته کردار ناصواب و عملی که مخالف با حکمت بالغه‌اش یا مخالف موازین عقل و اخلاق بشری باشد انجام نداد یا شر را نیافرید.

این قول مطابق با معتقدات رسمی مسلمانان اعم از معتزلی، اشعری و شیعی است پیروان سایر ادیان توحید هم همین عقیده را دارند، نیز فلاسفه الهی. اما داستان به اینجا ختم نمی‌شود، بلکه از اینجا آغاز می‌گردد. راستی چرا شر در جهان هست؟ همه آشکارا انواع شرها یا به اصطلاح «خطاها» را در کاروبار جهان و بیشتر در حوزه حیات بشر می‌بینیم: درد و رنج هست، مرگ و مرض و اندوه و اضطراب و نقص و ناکامی و جهل و جنایت و دروغ و دشنام و سل و سیل و سرطان و مظالم فردی و اجتماعی از ظلم و زور و غیره در جهان و در زندگی ما هست. مسؤول این کژیها و کاستیها یا خطاها و شرور کیست؟ یا منشأش چیست؟ از دیر باز مسأله شر در آفرینش در ادیان و برای متکلمان و فلاسفه به یکسان مطرح بوده است. گرفتاری فلاسفه الهی بیشتر بوده است چرا که در بادی نظر چنین می‌نماید که مسأله شر با عدل الهی و قول به قدرت مطلقه و حکمت بالغه و خیرخواهی وجود خداوند ناسازگارست. در غرب سابقه این بحث به سقراط و افلاطون و ارسطو و جدی‌تر از آنان به افلوپین و سنت اگوستین و قدیس توماس آکوئیناس، و در عصر جدیدتر به اسپینوزا و بیش از همه به لایب نیتس می‌رسد که در این باره ژرف اندیشی کرده، رساله مفردی به نام تئودیسه [= عدل الهی] در این باب پرداخته است. پس از او نیز هیوم و ولتر و شوپنهاور از نظرگاه مخالف در این مسأله بحث کرده‌اند. در دوران معاصر ویلیام جیمز و بعضی متکلمان نظریه‌های جدیدی برای توجیه آن پیش نهاده‌اند.

در تاریخ اسلام و ایران نیز متکلمان معتزلی و اشعری و نیز حکمای مشاء و اشراق راه‌حلهائی برای حل مسأله شر و رابطه‌اش با عدل الهی طرح کرده‌اند. در این میان آراء ابوالحسن اشعری، قاضی عبدالجبار همدانی، ابن سینا، ابوحامد محمد غزالی، شیخ اشراق، امام فخر رازی، ابن عربی، خواجه نصیر طوسی، صدرالمتألهین، فیض کاشانی، عبدالرزاق لاهیجی و حکمای عصر جدیدتر از جمله حاج ملاهادی سبزواری، ملا عبدالله زنوزی و فرزندش آقا علی مدرس برجسته‌تر است. جدیدترین و جامعترین بحث را در عصر

ما استاد شهید مرتضی مطهری در کتاب مهم *عدل الهی* ارائه کرده است. نگارنده این سطور در نقد و بررسی کتاب *عدل الهی* تاریخچه طرح و توجیه این مسأله را همراه با نقل شمه‌ای از آراء حکما و متکلمان شرق و غرب مطرح کرده است (← «عدل الهی و مسأله شر» نشر دانش، سال چهارم، شماره پنجم، مرداد و شهریور ۱۳۶۳). شادروان مطهری در همین کتاب چند صفحه‌ای به شرح و توجیه همین بیت حافظ (پیر ما گفت...) پرداخته است که فشرده آن را در جای خود نقل خواهیم کرد. یکی دیگر از اسناد قابل توجه در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی، شرحی است که جلال‌الدین دوانی (۸۳۰ - ۹۰۸ ق) متکلم اشعری و حکیم قریب‌العصر و قریب‌المشرب با حافظ بر این بیت نگاشته و چکیده آن را در میان خواهیم آورد.

حافظ که ذهن فلسفی - کلامی پیشرفته‌ای دارد در این بیت به کل پیشینه مسأله شر و عدل الهی اشاره دارد. و دو معنای درهم تنیده و ایهام‌آمیز از این بیت او برمی‌آید. نخست اینکه پیر و استاد طریقت حافظ بر این بوده است که شر در آفرینش نیست، یا اگر در آفرینش هست، از خداوند صادر نشده است، یا اگر صادر شده به خطا نبوده، بلکه مانند خیر از علم و اراده الهی نشأت گرفته است. و یا قائل به وجود شر، به هر معنایی، بوده ولی آن را در جنب خیرهایی که در آفرینش هست ناچیز و غیرمهم می‌دانسته و به نوعی توجیه می‌کرده یا از کمال خوشبینی‌ای که داشته اصلاً نمی‌دیده است. مصراع دوم که اوج هنرمندی حافظ را نشان می‌دهد به ایهام مصراع اول دامن می‌زند یا اصولاً چنین ایهامی در کل بیت ایجاد می‌کند زیرا محتمل بر دو معنی است: ۱) با لحن جدی و آن اینکه آفرین بر نظر حقیقت‌نگر و ژرف‌بین پیر ما که راه حل و توجیه درستی برای مسأله شر یافته بود و خطای سطحی نگران و عیب‌بینان و سست‌اعتقادان را برطرف می‌کرد. خطاپوش در شعر حافظ دوبار دیگر به کار رفته. یکی از آنها صفت خداوند است (خوش عطا بخش و خطاپوش خدائی دارد) به معنی اغماض‌کننده و بخشایشگر. درست برابر با غافر الذنب قرآن. و دیگر به معنای زائل‌کننده (آبرو می‌رود ای ابر خطاپوش ببار) که پیدا است ابر رحمت، خطا را می‌شوید و می‌برد، نه اینکه می‌پوشاند، اساس ایهام این بیت بر کلمه خطاپوش که به تساوی محتمل هر دوی این معناهاست استوار است. ۲) با لحن طنز و شیطنتی که در شعر حافظ نمونه فراوان دارد. با این حساب می‌گوید پیر ما اصولاً اهل مسامحه و گذشت و آسان‌گیری بود و چندانکه باید در این امر - یعنی وجود یا عدم خطا در آفرینش - ژرف کاوی نکرده بود و یا اگر کرده بود خودش را به سادگی می‌زد

و می گفت هیچ عیب و علتی در کار نیست. آری خطاهای موجود را پرده پوشی می کرد و به روی خودش یا به روی ما نمی آورد. این طنز و ایهام در سرپای این بیت سرشته است و حافظ که استاد ایهام و دوپهلوگوئی است، کمتر ایهامی را به این باریکی و بغرنجی عرضه کرده است.

معنای دیگری نیز برای بیت تصور می شود. و لازمه اش این است که تأکید عادی بیت را که روی کلمه نرفت است برداریم و بر روی کلمه خطا بگذاریم. یعنی پیر ما گفت هر چه از قلم صنع چه زشت، چه زیبا، چه خوشایند چه ناخوشایند صادر شده باشد، بی اراده و ناخواسته و بخطا نیست و به اصطلاح از قلم صنع «درنرفته است». بلکه طبق طرح و تدبیر و اراده و مشیت اوست و خداوند فاعل موجب یعنی مجبور و مضطر نیست. و شر نیز مانند خیر منسوب به او یا صادر از اوست؛ که مجموعاً تحکیم نظرگاه وحدانی و توحیدی در قبال نظرگاه ثنوی است که برای شر منشأ جداگانه [= اهریمن، شیطان] قائلست. چنانکه در جای دیگر می گوید:

گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند

نظرگاه اشعری - عرفانی

قطع نظر از دلایل تاریخی، از نصوص ابیات حافظ هم اشعریگری او برمی آید. منتها اشعریگری اعتدالی و آمیخته با عناصر فلسفی - شیعی - اعتزالی است. اندیشه جبر که نزد اشاعره مقبول است، در شعر حافظ با اندیشه اختیار برابری می کند. بعضی ابیات او که بعضی اصول عقاید اشعریان در آنها آشکار است عبارتند از:

- این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست روزی رخس ببینم و تسلیم وی کنم
که اشاره به نظریه رؤیت الهی دارد.

- گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب باش گو گناه منست
که اشاره به جبر و نظریه کسب دارد. چنانکه در جای دیگر به این اصطلاح (کسب) اشاره کرده است:

- می خور که عاشقی نه به کسبست و اختیار این موهبت رسید ز میراث فطرتم

یا در این ابیات مطابق نظرگاه اشاعره نفی اعتبار عقل، و ترك چون و چرا می کند:

- در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانجا سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت
- ای دوست مکن ناله ز شمشیر احبا کاین طایفه از کشته ستانند غرامت
- این چه استغناست یارب وین چه قادر حکمتست کاینهمه زخم نهان هست و مجال آه نیست

یا در این ابیات به توحید افعالی خداوند که از نظریات مهم اشاعره است اشاره دارد:

- گر رنج پیش آید و گراحت ای حکیم نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند
- بر در شاهم گدائی نکته ای در کار کرد گفت بر هر خوان که بنشستم خدا رزاق بود
یا به نفی اسباب و علیت اشاره دارد:

- سبب مپرس که چرخ از چه سفله پرور شد که کام بخشی او را بهانه بی سبب است
همچنین بارها اعتقاد به فعال مایشاء انگاشتن خداوند و چون و چرا ناپذیری افعال او را در ابیات عدیده بیان کرده است، از جمله:

- در این چمن گل بیخار کس نجید آری چراغ مصطفوی با شرار بوله بیست
- در کار گلاب و گل حکم ازلی این شد کان شاهد بازاری وین پرده نشین باشد
اعتقاد به جبر که از ارکان معتقدات اشاعره است در فکر و شعر حافظ جای مهمی دارد؛ برای تفصیل در این باب ← حافظ و جبر: شرح غزل ۲۳، بیت ۸.

آری اگر بر مبنای نگرش کلامی اشاعره که حافظ نیز از آنان است، یا گرایش قابل توجهی به آنان دارد، به مسأله خطا یا شر و رابطه اش با عدل الهی بنگریم، اولاً همه آنچه را که در جهان است، حتی افعال آدمی را مخلوق خداوند می بینیم. یعنی در عالم وجود، مؤثری جز خدا نمی بینیم. ثانیاً کار او را ملاك عدل می دانیم. یعنی می گوئیم آنچه و هر چه او کند «عین صوابست و محض خیر»، نه عدل بشری را ملاك افعال او. به قول معروف «هر چه آن خسر و کند شیرین بود». یا به قول شیخ محمود شبستری: ز نیکو هر چه صادر گشت نیکوست. و بر خداوند هیچ امری حتی لطف و صلاح و اصلح — و عدل به معنای بشری — واجب نیست. منشأ حسن و قبح یا ظلم و عدل هم عقلی نیست بلکه شرعی است یعنی تابع امر و نهی شارع است. عقل برای خود اصالت و استقلال ندارد که بتواند معیاری برای حسن و قبح یا عدل و ظلم بگذارد و برای خداوند تعیین تکلیف کند. لذا پیر ما، یعنی شیوخ همکلام و اصحاب همراهی ما از اشاعره حق داشتند که گفتند خطائی بر قلم صنع نرفته. چه همه عالم و آدم ملك خداست و او هر گونه که بخواهد در ملك خویش تصرف می کند. فعال مایشاء و مایرید است. استیضاح ناپذیر است: لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (انبیاء، ۲۳) [= در کار او چون و چرا روا نیست، بلکه در کار بندگان رواست]. پس هر چه هست همین است و این در کمال اتقان صنع و حسن تدبیر است. آفرین بر نظر پیر اشعری مذهب یا عارف اشعری مشرب ما باد که خطای مخالفان یعنی معتزله و شیعه و سایر اصحاب اصالت عقل و بوالفضولان را زائل کرد و به دیدگاه توحیدی والائی دست یافت که از آن منظر هیچگونه کژی و کاستی در کار و بار

جهان یا خلق و فعل خداوند مشاهده نمی‌شود.

برای آنکه مبنای چنین نگرشی روشن باشد کمی بیشتر در مبانی آراء و عقاید اشاعره تأمل می‌کنیم. می‌توان غزالی را پیشرفته‌ترین سخنگوی فلسفی مشرب و عرفانی اندیش اشاعره شمرد. اینک گفتار پرباری از او را از کیمیای سعادت نقل می‌کنیم:

عالم و هرچه در عالم است همه آفریده وی است. و هرچه آفرید چنان آفرید که از آن بهتر و نیکوتر نباشد. و اگر عقل همه عقلا درهم زنند و اندیشه کنند تا این مملکت را صورتی نیکوتر از این بیندیشند یا بهتر از این تدبیری کنند یا چیزی نقصان کنند، یا زیادت کنند، نتوانند. و آنچه اندیشه کنند که بهتر از این می‌باید خطا کنند و از سر حکمت و مصلحت آن غافل باشند؛ بلکه مثل ایشان چون نابینائی بود که در سرائی شود و هر قماش بر جای خویش نهاده باشد، و وی نبیند: چون بر آن جا می‌افتد گوید که «این چرا بر راه نهاده‌اند»، آن خود بر راه نباشد، لکن وی خود راه نبیند.

یعنی هرچه آفرید به عدل و حکمت آفرید و تمام آفرید، و چنان آفرید که می‌بایست. و اگر بکمالتر از این ممکن بودی و نیافریدی از عجز بودی یا از بخل، و این هر دو صفت بر وی محال است. پس هرچه آفرید — از رنج و بیماری و درویشی و جهل و عجز — همه عدل است. و ظلم خود از وی ممکن نیست؛ که ظلم آن باشد که در مملکت دیگری تصرف کند و از وی تصرف کردن در مملکت دیگری روا نبود و ممکن نبود، که با وی مالکی دیگر محال بود. هرچه هست و بود و تواند بود و هر که هست و بود و تواند بود همه مملوک‌اند و مالک، وی است و بس. پس بی‌همتا و بی‌هنباز است.

(کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۱۲۸)

در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی اغلب عرفا و صوفیان اشعری مذهب یا اشعری مشرب بوده‌اند. چه عرفا بر سر عقل و اختیار خویش قلم درکشیده‌اند. همین است که شاید هیچ عارف معتزلی (یا اصالت عقلی) نداشته باشیم. البته عارف شیعی داریم ولی تشیع خود اعتدالی‌تر از اعتزال است و با عرفان آمیخته است. باری هرچه باشد روح عرفان با توحید و تسلیم اشعری سازگارتر است. بزرگان عرفان اسلام و ایران غالباً یا اشعری یا اشعری‌گرا هستند نظیر هردو غزالی، سنائی، عطار، مولانا، حافظ، سعدی، شیخ محمود شبستری و دیگران. در خلاصه شرح تعرف (متن از کلاباذی، شرح از مستملی بخاری) چنین آمده است:

چون خدای تعالی از هیچ فعل منهی [= بازداشته، نهی شده] نیست محال باشد که

فعل او ظلم باشد... چون خدای تعالی زیر قدرت هیچ کس نیست و برتر از او فرماینده و بازدارنده نیست. در آن چه کند ظلم نیست و در حکمی که راند جائز نیست. و هیچ چیز از او زشت نباشد از بهر آن که زشت آن بود که او زشت گرداند و نیکو آن بود که او نیکو گرداند. هرچه نهی کرد از آن زشت است و هرچه امر کرد به آن نیکوست. نبینی که چون کشتن گوسفند بی گناه امر است، نیکو است و کشتن جهود و ترسا و کافر ذمی چون نهی است زشت است. این جا با جنایت کفر، کشتن زشت آمد. و آنجا بی جنایتی کشتن نیکو آمد. فرق نیست مگر امر و نهی (خلاصه شرح تعرف، ص ۱۲۱-۱۲۲) سنائی گوید:

خواه اومید گیر خواهی بیم	هیچ بر هرزه نافرید حکیم
عالمست او به هرچه کرد و کند	تو ندانی بدانت درد کند

در جهان آنچ رفت و آنچ آید	و آنچ هست آنچنان همی باید
---------------------------	---------------------------

ابلهی دید اشتری به چرا	گفت نقشت همه کژست چرا
گفت اشتر که اندرین پیکار	عیب نقاش می کنی هشدار
در کژی ام مکن به نقش نگاه	تو ز من راه راست رفتن خواه
نقشم از مصلحت چنان آمد	از کژی راستی کمان آمد

آن نکوتر که هرچه زو بینی	گرچه زشت آنهمه نکوبینی
--------------------------	------------------------

(حدیقه الحقیقه . به جمع و تصحیح مدرس رضوی، ص ۸۳ - ۸۴).

سعدی گوید:

به چشم طایفه ای کژ همی نماید نقش	گمان برند که نقاش غیر استادست
اگر تو دیده وری نیک و بد ز حق بینی	دو بینی از قبل چشم احوال افتادست
همان که زرع و نخیل آفرید و روزی داد	ملخ به خوردن روزی هم او فرستادست
چو نیک درنگری آنکه می کند فریاد	زدست خوی بد خویشان به فریادست

(کلیات، طبع فروغی، ص ص ۷۰۷)

شیخ محمود شبستری گوید:

جناب کبریائی لا ابالیست	منزه از قیاسات خیالیست
-------------------------	------------------------

چه بود اندر ازل ای مرد نااهل که این يك شد محمد و آن ابوجهل
کسی کو با خدا چون و چرا گفت چو مشرك حضرتش را ناسزا گفت
ورا زیبد که پرسد از چه و چون نباشد اعتراض از بنده موزون
خداوندی همه در کبریائیست نه علت لایق فعل خدائست
سزاوار خدائی لطف و قهرست ولیکن بندگی در جبر و فقرست

(گلشن راز، تصحیح دکتر جواد نوربخش، ص ۳۷. مصحح در تعریف «لا ابالی» می نویسد: اشاره است به حدیث نبوی در حکایت از حق تعالی: هؤلاء فی الجنة ولا ابالی و هؤلاء فی النار ولا ابالی - آنان که در بهشت اند باکی ندارم و آنان که در دوزخ اند باکی ندارم - احیاء العلوم. ج ۳، ص ۳۶).

نظرگاه عقلی - فلسفی

اشعریگری در عصر حافظ، چنانکه در نزد استادش قاضی عضد ایجی صاحب مواقف می یابیم، اعتدالی تر شده و با عناصری از عقل ورزی و فلسفه آمیخته گردیده و کمابیش از اعتزال و تشیع رنگ گرفته است. معتزله در توجیه رنجها و مصائب بشری کوششها کرده اند. عدل را اصلی ترین صفت خداوند می دانند. او را حکیم و افعال او را حکیمانه و دارای غرض و غایت می شمارند. او را از ارتکاب ظلم و قبیح تنزیه می کنند. بر او لطف و انتخاب اصلح - آنچه را که به حال بندگان صلاح تر است - واجب می دانند. برعکس اشاعره بر آنند که خداوند تکلیف مالا یتطاق نمی کند و درموردی که شرح و بیان و اتمام حجت کافی نکرده باشد عقاب نمی کند. از همه مهمتر اینکه بشر در اعمال عادی و عبادی خود آزاد است و اگر اختیار نباشد تکلیف و ثواب و عقاب معنا و مبنائی نخواهد داشت. شیعه نیز در همه این اقوال و اعتقادات با معتزله شریک است.

حافظ که خود ذهن و مزاج فلسفی دارد نمی تواند اشعری راسخ و معتقدی باشد. اشعریگری هر قدر که با عرفان وفاق دارد، با فلسفه ندارد. ستیزه بزرگی که غزالی با فلسفه و فلاسفه به راه انداخت از همین بود. اما حافظ اندیشه ورز توسنی است و در برابر رنجهای بشری و ناملایمات کار و بار جهان اعتراضهای حماسی می کند:

- چرخ بر هم زنم ار غیر مرادم گردد من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک
- آدمی در عالم خاکی نمی آید به دست عالمی از نو بیاید ساخت وز نو آدمی
- بیاتا گل بر افشانیم و می درسا غراندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم

- فردا اگر نه روضه رضوان به مادهند غلمان ز روضه، حور ز جنت به درکشیم
گاه به وجود رنج و شر و رخنه و خلل در جهان هستی تصریح دارد:

- این چه استغناست یارب وین چه قادر حکمتست کاینهمه زخم نهان هست و مجال آه نیست
- با صبا در چمن لاله سحر می گفتم که شهیدان که اند اینهمه خونین کفنان
- هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد در خرابات بگوئید که هشیار کجاست
- خون خور و خامش نشین که آن دل نازک طاقت فریاد دادخواه ندارد
- اگر سرای جهان را سر خرابی نیست اساس آن به از این استوار بایستی
از سوی دیگر در عین توحید عارفانه، یا چون و چراهای فیلسوفانه، لا ادری می شود:

- ساقیا جام میم ده که نگارنده غیب نیست معلوم که در پرده اسرار چه کرد
آنکه پر نقش زد این دایره مینائی کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد
گاه به وجد درمی آید و نقشهای عالم هستی را بسامان می یابد:

خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم کاینهمه نقش عجب در گردش پرگار داشت
و طبق ضبط بعضی نسخه ها:

نیست در دایره يك نقطه خلاف از کم و بیش که من این مسأله بی چون و چرا می بینم
که درست نقطه مقابل بیت «پیر ما گفت...» است.

طنز و تشکیکی که در بیت «پیر ما گفت...» موج می زند حاکی از عدول از نظرگاه اصلی
اشاعره و پیوستنش به اردوی فلاسفه و اصحاب اصالت عقل (مشائیان، معتزله، شیعه) است.
باری متکلمان معتزله و شیعه نظریه منسجمی در توجیه شر ندارند. ولی حکمای الهی نظیر
ابن سینا شیخ اشراق و از همه مهمتر صدر المتألهین، دارند. (برای تفصیل بیشتر در این باب،
نگاه کنید به مقاله «عدل الهی و مسأله شر» که پیشتر یاد شد).

اینك به عنوان نمونه، نظر قاضی عضدایجی استاد و هم مشرب حافظ را که شاید
شبیه ترین نظر به نظرگاه حافظ باشد نقل می کنیم:

موجود یا خیر محض است بدون هیچگونه شری نظیر عقول و افلاك، یا خیر در وجود
او بر شر می چربد. نظیر آنچه در این عالم، یعنی تحت فلك قمر واقع است. در اینجا
اگر چه فی المثل بیماری فراوان است ولی تندرستی فراوان تر است، و اگر رنج
زیادست، راحت یا لذت از آن بیشترست. و از نظر فلاسفه، موجود منحصر به این دو
قسم است. اما آنچه شر محض باشد یا شر در وجودش بر خیر بچربد یا مساوی باشد
وجود ندارد. و اگر کسی بگوید چرا این عالم پیراسته از شرور نیست، پاسخش این

است که پیراستن سرپای این عالم از شر امکان نداشته است، زیرا آنچه می توانسته است پیراسته از شرور باشد همان قسم اول است و سخن ما در خیرات فراوانی است که شر بالنسبه قلیلی همراه آنهاست؛ و قطع لوازم يك چیز از آن محال است. لذا می توان گفت که خیر به قصد اولی و اصلی و ذاتی داخل در قضاء الهی شده است و شر بالضروره و ناگزیر و بالعرض راه یافته و این از حکمت بدورست که فی المثل بارانی را که در لطافت طبعش خلاف نیست و حیات عالم وابسته به آن است، به خاطر آنکه مبادا چند خانه را ویران کند، یا به چند مسافر صحرا و دریا گزند رساند قطع کنند (شرح المواقف [متن از قاضی عضدالدین ایجی، شرح از میرسید شریف جرجانی] قسطنطنیه، ۱۲۸۶ ق، ص ۵۲۸ - ۵۲۹).

در اسلام و سایر ادیان توحیدی این نکته مورد اجماع مؤمنان است که خداوند قادر مطلق، یا فعال مایشاء یا همه توان است. همچنین عالم مطلق و علام الغیوب یا همه دان است. اما بعضی از فلاسفه قدرت خداوند را مطلق مطلق نمی دانند. از جمله برآنند که خداوند نیز نوامیس و قوانینی را رعایت می کند و سنن و کلمات و وعده هائی دارد که به آنها وفادار است. به عبارت دیگر خداوند به هر کاری اعم از اینکه در تخیل یا منطق بشری بگنجد یا نگنجد قادر نیست. هر مؤمن عاقلی می پذیرد که آفرینش و قدرت خداوند به امور محال و متناقض و ممتنع تعلق نمی گیرد. این مسأله نباید باعث نگرانی و تشویش خاطر مؤمنان و موحدان بشود. این قضیه با ذکر مثال روشن تر و پذیرفتنی تر می شود: آیا خداوند می تواند خدای دیگری همانند خود بیافریند؟ شك نیست که همه متکلمان و مؤمنان به اتفاق آراء پاسخ می دهند که نمی تواند. این پرسش یا شطحیه [= پارادوکس] لغو نیست و در متون کلامی - فلسفی سابقه بیش از هزار ساله دارد. ناصر خسرو تحت این عنوان که «چرا خدای تعالی مثل خودی نتواند آفرید» بحث و استدلالی دارد (← زاد المسافرین، تصحیح بذل الرحمن. چاپ دوم، ص ۳۴۴). مثال دیگر آیا خداوند - العیاذ بالله - می تواند خود را نابود کند؛ پاسخ اجماعی این است که نه نمی تواند. آیا خداوند می تواند کاری کند که جهان یا يك چیز در جهان، در آن واحد و عین حال، هم موجود باشد و هم معدوم؟ پاسخ این سؤال هم روشن است. پس به آسانی رهنمون می شویم به این که قدرت خداوند علی الاطلاق بر همه امور تعلق نمی گیرد. همچنین بر هر چیز هم که قادر باشد لزوماً مشیتش یا اراده اش تعلق نمی گیرد. آری حکما (از جمله صدر المتألهین) گفته اند که این گونه ممتنعات فقط تصورش در ذهن وجود دارد و اتفاقاً خود

ذهن به تحقق ناپذیری آنها اذعان دارد. پس جای اعمال قدرت نیست و ربطی به قدرت مطلقه یا غیر مطلقه ندارد. به تعبیر دیگر وقتی می گوئیم خداوند به آفرینش محال یا متناقض توانا نیست یعنی اینها قابلیت تحقق و پذیرش قدرت ندارند.

از سوی دیگر، به قول لایب نیتس که حکمای اسلامی نیز نظیرش را گفته اند هر آفریده ای — به صرف همین واقعیت که آفریده و حادث است — محدود و ناقص است. کل عالم هستی هم که طبق معتقدات ما آفریده خداوند است لامحاله محدود و ناقص است. پیشتر گفتیم که قدرت خداوند به امور ممتنع تعلق نمی گیرد، لذا خدا نمی تواند عالم آفرینش را نامحدود و بی کران و از هر جهت کامل و ازلی و ابدی و دارای هر حسن و هنر و فاقد هر عیب و خلل بیافریند. چه در این صورت، این مخلوق با خالق خود همانند و همدوش می شد و پیشتر گفته شد که خداوند نمی تواند همانند خود را بیافریند. و اصولاً آفرینش، محدودیت آفرین است و هر آفریده حدی به نقص و نقصان دارد.

خداوند حکیم است، فعل او حکیمانه و دارای غایت و غرض است. خداوند عبث و از روی هوس نمی آفریند و آنچه می آفریند دو ضلع یا جنبه دارد. يك جنبه کمال و تعالی که ناظر به خداوندست و يك جنبه نقص و تنزل که گرفتاری در عالم حدوث و علت و معلول و زمان و مکان و ماده و مدت است. خداوند خیر خواه و مهربان است و گردش کار جهان و همزیستی و هستی یابی و ادامه بقا و حیات کل کیهان حاکی از این است که جهان دخل و خرج می کند. اگر شر غلبه داشت سراسر هستی زیانکار و زیانبار و نابسامان و امور جهان فاسد و راکد بود و جهان دخل و خرج نمی کرد. حال آنکه به حس و عیان درمی یابیم که در عرصه هستی، نظم بر اختلال و در جامعه بشری حیات بر مرگ و سلامت بر مرض و اعتدال بر اختلال غلبه دارد. در مجموع حق با غزالی و لایب نیتس است که می گویند این جهان بهترین جهان ممکن است. اگر قرار بود شر در جهان نباشد. و یا شر [= خطا = گناه] از انسان سر نزنند، لازمه اش این بود که در کل عالم تکوین، یعنی هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر، جبر مطلق حاکم باشد. حال آنکه ساختار جهان، چه جهان کبیر و کیهانی و چه جهان انسانی و چه جهان اتمی و دون اتمی، و به قول بعضی فیزیکدانها دون دون اتمی نامتعیین و به يك تعبیر پیش بینی ناپذیر و آزاد است. نیز اراده انسان طبق احساس و اجماع اکثریت عظیمی از انسانها آزاد است. برای آنکه در جهان هر چه بیشتر و بهتر و بدیعت و غیر منتظره تر پدید آید باید جلوش باز شد. در عالم اختیار و دل و درون آدمی نیز ما برای فراتر رفتن باید از فرشته سرشته و ز حیوان باشیم و ماشین وار مجبور نباشیم. برای آنکه بتوان به معنای اخلاقی کلمه

عدل ورزید، باید امکان ظلم یا ترك عدل هم وجود داشته باشد. اصولاً خیر و حقیقت و زیبائی فقط در پرتو تضاد با شر و دروغ و زشتی معلوم و معنی دار و ممکن می گردد.

آری خداوند نه می تواند واجب الوجود بیافریند، نه ممتنع الوجود. اراده او به ممکنات تعلق می گیرد. نه هر ممکنی موجود است، بلکه هر موجودی ممکن است. نه هر چه ممکن است اراده او به آن تعلق می گیرد، بلکه هر چه اراده او تعلق گیرد، لباس وجود می پوشد و ممکن نام می گیرد. اشاره طنزآمیز و باریك بینانه حافظ به همین است. خطا یعنی نقص و نقصان و شر و شیطان در جهان هستی هست و به قول معروف سیه روئی از چهره ممکنات شسته نمی شود و چنانکه گفته شد داغ نقص و کمبود و کثری و کاستی از جبین حادثات پاك نمی شود. ولی خداوند مسؤول آن خطاها نیست. چه پدیدآورنده آن خطاها نیست. خداوند اشیاء کدر را به نحوی آفریده است که نور از آنها نمی گذرد و سایه می اندازند ولی سایه آنها آفریده خدا نیست یا لا اقل آفریده مستقیم خدا نیست. خدا سایه افکن را آفریده است نه سایه را. خداوند مرا آفریده است ولی نه این نوشته مرا. آری خدا فقط می آفریند و نیکترین ممکنات را می آفریند. اما روابط و مناسبات بین آفریدگان را، همچنین افعال بندگان را نمی آفریند. وگرنه اگر کل روابط بین جمادات و جانداران و افعال انسانها را هم آفریده بود دیگر هستی به پایان رسیده بود و هیچ جائی برای هیچ فعل و انفعالی باقی نبود و شاید دیگر ماسوائی در کار نبود.

حافظ بیت بسیار ژرفی دارد که کلید حل معمای شر و بیت «پیر ما گفت» در آن نهفته است و آن این است:

هر چه هست از قامت ناسازی اندام ماست ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست
یعنی آفرینش الهی و فیض و بخشش او (= تشریف تو) قصوری ندارد، عیبی و نقصانی اگر هست از سوی ممکنات و قوایل و استعدادهاست [= قامت ناسازی اندام ما] که فقط تا حد معینی می توانند گیرنده فیض او باشند. به این معنی در قرآن مجید نیز اشاره شده است: انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها... (رعد، ۱۷) [= خداوند آبی از آسمان فرو بارید و هر رودی برابر با گنجایش خویش در خود آب گرفت].

یکی دیگر از اقوالی که در همین زمینه بین حکمای اسلام و اروپا مشترك است این است که می گویند اگر خداوند برای پرهیز از شر قلیل — یعنی شری که به هر حال از خیر کمتر است — از آفرینش جهان یعنی خیر کثیر — خیری که به هر حال بر شر می چربد — صرف نظر می کرد، خلاف حکمت بالغه، و خود شر بزرگتری بود. آنچه شر شمرده می شود اگر از وجه و

منظری شر باشد، فی نفسه شر نیست و چه بسا دارای جنبه‌های خیرآمیز هم هست. سیل را در نظر بگیرد. سیل فی نفسه آب فراوان است. فراوانی آب و جریان و سیلان آن خیر است: و من الماء کل شیء حی؛ شر همانا نبودن سد و سیل بند است. یعنی به بشر مربوط می‌شود نه به سیل که فی نفسه منشأ خیر و برکت است. و چون ویرانگریهای اولیه سیل، اندیشه سدسازی را به ذهن بشر القا کرده، انقلاب عظیمی را در نظام آبیاری و کشاورزی باعث شده است. آری به قول آن مصراع حکیمانه: «عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد». آری سیل برای ویران کردن خانه‌های جنوب شهر یا کلبه‌های روستائی به راه نیفتاده است؛ یا آتش را در نظر بگیرد که اهمیتش در شکل‌گیری و تکامل تمدن بشری همانند آب حیاتی بوده است. با آنهمه آتش سوزیهای عظیم تصادفی یا حتی عمدی، که بشر در طول تاریخ از آن آسیب دیده، هنوز هیچکس آتش را شر نمی‌شمارد. آری خیر و شر در جهان هستی درهم تنیده و با هم سرشته‌اند. آن ناملایماتی که ما به مقیاس بشری شر و ناگوار و ناخواسته می‌انگاریم، از ملایمات و جنبه‌های خیرآمیز غیرقابل تفکیک است. به قول حکما شر از لوازم تضاد و تراحم و حرکت جهان مادی است. شر اخلاقی هم از لوازم ارتقاء و اعتلاء در جهان اخلاقی است. آری با در نظر داشتن اینگونه اندیشه‌هاست که حافظ به نظر پاک و والانگر و خطاسوز پیر خود آفرین می‌گوید. زیرا به مدد ارشاد پیر به منظر والائی دست یافته است که چون از آنجا بنگری همه چیز سنجیده و بسامان است. به قول خواجه نصیر:

هر چیز که هست آنچنان می‌باید آن چیز که آن چنان نمی‌باید نیست
 آری پیر حافظ که قاعدتاً باید پیرمغان باشد کمال نگر و نیک بین است:
 نیکی پیرمغان بین که چو ما بدمستان هر چه کردیم به چشم کرشم زیبا بود
 کمال سر محبت بین نه نقص گناه که هر که بی هنر افتد نظر به عیب کند
 اسپینوزا نیز مسأله شر را چنین حل کرده بود، می‌گفت اگر منظر ما عوض شود، شر نیز جابجا می‌شود و چه بسا تغییر ماهیت می‌دهد.

نمونه‌هایی از تفسیر و توجیه‌های این بیت

از عهد حافظ تا زمان ما کوششهای عدیده‌ای برای شرح معنای این بیت، یا در واقع توجیه مسأله شر، از سوی حکما، متکلمان، حافظ‌شناسان و ادبا به عمل آمده است که به مهمترین آنها اشاره می‌کنیم:

ملا جلال الدین دوانی (۸۳۰ - ۹۰۸ ق) از متکلمان و حکمای ایران در عهد خاندان آق

قوینلو (← دایرة المعارف فارسی) رساله کوتاه معروفی در شرح این بیت دارد، که چند نسخه از آن در بخش خطی کتابخانه مجلس (شورای ملی سابق) محفوظ است. از جمله سه نسخه به شماره‌های: ۱۸۲۲/۲۰ (ص ۱۷۷-۱۷۹) که تاریخ ندارد؛ ۲۶۶۳/۴ نستعلیق سده یازده (ص ۱۴۰-۱۴۶)؛ ۱۷۱۹/۱۵ (ص ۳۴۰-۳۴۳). از آنجا که زبان و بیان این رساله کوتاه نسبتاً بغرنج و دیریاب است. لذا خلاصه بحث او — بر مبنای همان سه نسخه که یاد شد — به زبان ساده تر نقل می‌شود:

[دوانی چنین می‌گوید:] قبل از شرح این بیت بیان چند مقدمه لازم است: مقدمه اول: خطا و صواب، گاه صفت اقوال واقع می‌شوند و گاه صفت افعال. صواب در اقوال عبارتست از مطابقه با واقع. مثلاً يك نیمه دواست. و خطا عدم مطابقه با آن است. در افعال، صواب عبارتست از موافقت با مصلحت، و خطا عبارتست از مخالفت با آن. مقدمه دوم: فاعل حقیقی فقط خداوند است و در این معنی هیچکس با ما [= اشاعره] مخالفت ندارد مگر طایفه معتزله که به مقتضای نص شارع، مجوس این امت‌اند و بندگان را خالق افعال اختیاری می‌دانند و وجه شبه آنان با مجوس در این است که به این ترتیب دو فاعل حقیقی اثبات می‌کنند یکی مبدء خیر یا نور و یزدان و دیگری مبدء شر یا ظلمت و اهریمن. مقدمه سوم: افعال الهی معلل به غرض نیست، اگرچه خالی از انواع حکمت و مصلحت نیست. به عبارت دیگر، افعال خداوند منبعت از غرض و غایت نیست. مقدمه چهارم: عنایت الهی، ناظر به حیث کلی نظام عالم است، و مقصود بالذات همان مصلحت کلی است. اگرچه گاه موارد جزئی، از دیده بشری خلاف مصلحت نماید. خطا در افعال الهی رخ نمی‌دهد. چه در مقدمه اول گفتیم که خطا در افعال عبارتست از مخالفت با مصلحت. و هرچه در عالم واقع می‌شود، متضمن مصلحتی است در نظام کل عالم، اگرچه نظر به فردی معین، مصلحت جزئی را زیر پا گذاشته باشد. و یا از نظر عقول کوتاه بشری خطا نماید. زیرا چنانکه گفته شد مقصود بالذات، مصلحت کلی عالم است... و صلاح هر فرد خاص همواره و همیشه مقصود بالذات نیست، بلکه وسیله مصلحت کل است. «هرچیز که هست آنچنان می‌باید». و چون صفت خطا از نسبت دادن افعال به مظاهر و اعتقاد به فاعلیت آنها ناشی می‌گردد، آن اعتقاد خطاست. اما در زمینه اقوال هم ممکن است بعضی دغدغه داشته باشند که کذب در جهان هست و فاعل حقیقی اش خداست. پس العیاذ بالله از خداوند خطا سر می‌زند. پاسخش این است که خلق کذب، کذب نیست و شك نیست که ایجاد اقوال

کاذبه [بویژه دروغ مصلحت‌آمیز] همچون سایر افعال موجودات دخل در نظام کل دارد، پس ایجاد آن عین صوابست.

باری در مصراع دوم که می‌گوید «آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد» مرادش آن است که در نظر قاصران که صورت‌بین و ظاهر‌بین و جزئی‌نگرند، و اطلاع از فاعل حقیقی و احاطه بر مصالح کلیه نظام عالم ندارند، خطاهائی به نظر می‌آید، اما در نظر کاملان که همه چیز را فعل فاعل حقیقی و همه را ناظر به مصلحت کلی نظام عالم می‌دانند، همه صواب می‌نماید. پس نظر پیر پاک است. یعنی دست دیگری را جز خدا در کار نمی‌بیند و خطاپوش است، چه «خطائی که به خطا در نظر قاصران می‌نماید از نظر حقیقت‌بین او پوشیده است.» اما اینکه بعضیها بین دو مصراع منافات می‌بینند و می‌گویند که از اولی چنین فهمیده می‌شود که خطائی نیست و از دومی چنین فهمیده می‌شود که خطائی هست و نظر پیر آن را پوشیده است، جوابش این است که مراد خطائی است که در نظر قاصران می‌نماید، نه خطای واقعی؛ و به همین دلیل است که صفت پاک را برای نظر آورده. یعنی نظری که اشیاء را چنانکه هست می‌بیند. اگر خطا در واقع بود و نظر پیر آن را نمی‌دید دیگر شایسته صفت پاک نبود.

سودی (متوفای حدود ۱۰۰۰ ق)، شارح معروف دیوان حافظ، در شرح این بیت مطالب پراکنده‌ای آورده، قسمتی از آن که صدر و ذیلش مضبوط است نقل می‌شود:

«پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت» یعنی قلم صنع خطا نمی‌کند. یعنی هر کاری که من می‌کنم در دفتر قضا و قدر نوشته شده، و کارهای من در لوح محفوظ همان است که مطابق دفتر قضا و قدر ثبت شده است. هر کاری که از من سر بزند قبلاً در لوح مخصوص مکتوب و در دفتر قضا و قدر ثبت شده است.

پس اعمال من اختیاری نیست بلکه به امر خداوند است و هر کاری که به امر خداوند باشد عین صواب است... خطاپوشی کنایه از انکار خطاست.» (شرح سودی، ذیل شرح این بیت).

محمد دارابی (قرن ۱۱) بحث دقیق و مشکل‌گشایی درباره این بیت دارد که بخش اعظم آن نقل می‌شود:

معنی بی‌تکلفانه اولاً اینکه از گفته پیر و مرشد معلوم شد که خطا بر قلم صنع نرفته، که اگر به اعلام پیر این مسأله بر ما معلوم نمی‌شد، از غایت نقصانی که داریم، توهم می‌کردیم که خطا بر قلم صنع رفته و این خطاست که کسی اعتقاد خطا در کارخانه الهی

راه دهد، آفرین بر نظر پاک خطاپوش پیر باد که خطای ما را پوشید. یعنی نگذاشت که از ما این گمان خطا که خطا بر قلم صنع رفته، سرزند. زیرا که عالم بر ابلغ نظام مخلوقست. یعنی بهتر از این متصور نیست. ثانیاً اینکه بگوئیم که «نظر خطاپوش» یعنی خطا را نمی بیند، از این جهت است که خطا نیست، و این در حکم قضیه سالبه است، و صدق سالبه مستلزم وجود موضوع نیست، چه تواند بود که صدقش بواسطه عدم موضوع باشد. مثل اینکه بگوئیم عنقا طائر نیست؛ یا آنکه موضوع باشد و محمول از او مسلوب باشد، همچون: انسان حجر نیست. و خطاپوش در این مقام از قبیل اول است. یعنی در واقع چون خطا نیست، نظر پیر و مرشد مطابق با واقع کتاب صنع را مطالعه می فرماید و چنانچه خالی از خطاست او نیز خالی از خطا می بیند. مثل آنکه کاتب خط بی عیبی نوشته باشد، و ممیزی چنانچه هست او را ببیند. کاتب گوید: آفرین بر این ممیز باد که خط مرا بی عیب دید. یعنی چنانچه در واقع بی عیب بود ملاحظه نمود. و ناقصان از غایت نقصی که دارند صواب را خطا می بینند، و مؤید این معنی به تصریح لسان الغیب در بیت دیگرست:

کمال سر محبت بین نه نقص گناه که هر که بی هنر افتد نظر به عیب کند

(لطیفه غیبی، ص ۲۰-۲۱)

در شماره چهارم از سال دوم مجله /یرانشهر (۱۳۰۲) یکی از خوانندگان از مدیر مجله — حسین کاظم زاده ایرانشهر — درخواست کرده است که از صاحب نظران درباره معنای این بیت اقتراح شود. به این نظرخواهی، چهار پاسخ داده شده. سه پاسخ اول اهمیتی، یعنی نکته مشکل گشا و قابل ذکری در بر ندارد، ولی پاسخ چهارم که به قلم علی اکبر حسینی نعمة اللهی است قابل توجه است. از جمله می گوید: «اگر قبایح نسبی توهم و تصور شود، از قامت ناساز بی اندام ماست. پس خطاپوشی مستلزم ثبوت خطا نیست». در توجیه دیگر می گوید اگر مصراع ثانی همچنان مقول قول خواجه باشد، مراد از خطاپوشی پیر آن است که چشم از هستی موهوم خود پوشیده و «چون چشم از جهت یلی الخلق [= ناظر به خلق] اشیاء که منشأ خطاهای اضافی [= نسبی] است پوشیده، در حقیقت او را از اشیاء جز جهت یلی الحق [= ناظر به حق] که خیر محض است، هیچ مشهود نیست.» (ایرانشهر، سال دوم (۱۳۰۳) شماره دهم، ص ۶۲۱-۶۲۳).

استاد شهید مرتضی مطهری در عدل الهی و تماشاگاه راز بتفصیل درباره این بیت بحث کرده است، که برای حسن ختام چند جمله از آن را نقل می کنیم:

... یعنی در نظر بی‌آلایش و پاک از محدودیت و پایین‌نگری پیر، که جهان را به صورت يك واحد تجلی حق می‌بیند، همه خطاها و نبایستنی‌ها که در دیده‌های محدود آشکار می‌شود، محو می‌گردد...

... حافظ فرضاً اعتراضی به خلقت داشته باشد آیا ممکن است با آن همه احترام و تعظیم و اعتقاد کاملی که به اصطلاح به «پیر» دارد، او را تخطئه کند؟ زیرا در آن صورت مقصود حافظ یا این است که پیر در ادعای خود که می‌گوید خطا بر قلم صنع نرفت، دروغگو و مجامله‌گر است و یا احمق و ساده‌دل (عدل الهی، ص ۷۷ - ۷۹؛ نیز — تماشاگاه راز، ص ۱۶۵ - ۱۷۵).

(۴) شاه ترکان: ایهام به افراسیاب دارد. افراسیاب پادشاه ستمکار و پهلوان نامدار و جادومنش و بدخوی توران و حریف و هم‌اورد رستم، و کشنده داماد و پناهنده‌اش سیاوش است (معرفی سیاوش ذیلاً خواهد آمد) که خود سرانجام به دست کیخسرو کشته شد. اما مراد و اشاره اصلی حافظ از شاه ترکان همانا شاه شجاع است. دکتر معین نوشته است: «پس از آنکه مدعیان، شاه شجاع را برانگیختند که به استناد بیت:

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد وای اگر از پس امروز بود فردائی
خون بیگناهی چون حافظ را بریزد، خواجه [در این بیت] اشاره به این واقعه می‌کند. مراد از شاه ترکان، شاه شجاع است که از طرف مادر منسوب به قراختائیان کرمان و قسمتی از ارتش او نیز ترك و سلسله او هم جانشین اتابکان فارس بود. و از سیاوش [علاوه بر ایهام به سیاوش شاهنامه] مراد خود شاعر است.» (حافظ شیرین سخن، ص ۲۴۳). حافظ دوبار دیگر به شاه ترکان اشاره دارد:

- شاه ترکان چو پسندید و به چاهم انداخت دستگیر از نشود لطف تهمتن چکنم
- سوختم در چاه صبر از بهر آن شمع چگل شاه ترکان فارغست از حال ما کو رستمی
- سیاوش / سیاووش: در شاهنامه فرزند کاووس است. رستم او را پرورش داد. سودابه، زن کاووس (نامادری سیاووش) دل به او باخت، ولی سیاووش عفاف ورزید و تسلیم و سوسه او نشد. لذا سودابه از او کینه به دل گرفت و نزد پدر (کاووس) او را به خیانت متهم کرد. سیاووش برای اثبات بیگناهی خود از انبوه آتش گذشت. پس از رنجش از پدر، در جنگ با افراسیاب تورانی، به او پناهنده شد و افراسیاب مقدم او را گرامی شمرد و دختر خود فرنگیس را به عقد او درآورد. بعدها گرسیوز بر او رشک برد و افراسیاب را به کشتن او برانگیخت. و چون خبر قتل بیگناهانه او به ایران رسید، رستم سودابه را به کین سیاووش کشت و به توران

تاخت و آن را یکباره ویران کرد. اما کین سیاوش نه به دست رستم، بلکه بعدها به دست کیخسرو و با قتل افراسیاب گرفته شد. (نقل به تلخیص و تصرف از حماسه سرائی در ایران، ص ۵۱۱).

(۶) آینه داران ← آینه دار: شرح غزل ۳۵، بیت ۱.

(۷) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

- نوازش کن / مردم دار: هر دو صفت برای نرگس (مشبه به چشم) یاراند. ضبط خانلری و انجوی با اعراب و به این صورت است: نرگس مست نوازش کن مردم دارش. تا احتمال قراءت دیگر یعنی «مست نوازش کن» منتفی گردد. مردم دار ایهام دارد: الف) خوش معاشرت، آنکه دل مردم را می جوید و در دست دارد؛ ب) اشاره به مردمك چشمان خود معشوق، یعنی نرگس یا چشمی که دارای مردمك است. این کاربرد نزد کمال الدین اسماعیل نیز مسبوق است:

شد درستم که توئی چشم وجود که به بیماری مردم داری
(دیوان، ص ۳۵۰)

سلمان گوید:

همیشه نرگس مست ترا بیمار می بینم ولی در عین بیماریش مردم دار می بینم
(دیوان، ص ۳۶۸)

- خون عاشق به قدح گربخورد نوشش باد ← خون خوردن: شرح غزل ۷۲، بیت ۷.

۳ پیرانه سرم عشق جوانی به سرافتاد
 از راه نظر مرغ دلم گشت هواگیر
 دردا که از آن آهوی مشکین سیه چشم
 از رهگذر خاک سر کوی شما بود
 ۶ بس تجربه کردیم درین دیر مکافات
 گر جان بدهد سنگ سیه لعل نگردهد
 وان راز که در دل بنهفتم به در افتاد
 ای دیده نگه کن که به دام که در افتاد
 چون نافه بسی خون دلم در جگر افتاد
 هر نافه که در دست نسیم سحر افتاد
 بس کشته دل زنده که بریکدگر افتاد
 با درد کشان هر که در افتاد بر افتاد
 با طینت اصلی چه کند بد گهر افتاد

حافظ که سر زلف بتان دست کشش بود

بس طرفه حریفیست کش اکنون بسرافتاد

سعدی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

زآنکه که بر آن صورت خوبم نظر افتاد
 از صورت بیطاقتیم پرده برافتاد
 (کلیات، ص ۴۶۸)

همچنین ناصر بخارائی دو غزل بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

(۱) جان بر لب لعلش چو مگس بر شکر افتاد
 با وصل تو دل چون شبهی در گهر افتاد
 (دیوان، ص ۲۲۶)

(۲) تا عکس تو از روزنه دیده در افتاد
 در خانه دل پرتو شمس و قمر افتاد
 (دیوان، ص ۲۲۶)

و کمال خجندی غزلی:

باز این دل غمدیده به دام تو در افتاد
 بس مرغ همایون که به تیر نظر افتاد
 (دیوان، ص ۳۱۶)

(۱) پیرانه سر ← شرح غزل ۶، بیت ۵.

- عشق جوانی: این مصراع، بویژه با توجه به «عشق جوانی» چند معنی دارد: الف) عشق و علاقه به جوانی، یعنی یاد از جوانی گذشته کردن؛ ب) یاد عشق و معشوق که در ایام جوانی داشته؛ پ) اگر با یاد نکره بخوانیم، یعنی عشق به يك معشوق جوان (ولی در ایام پیری). چنانکه در جای دیگر گوید:

شاهد عهد شباب آمده بودش به خواب باز به پیرانه سر عاشق و دیوانه شد
که محتمل دو معنی است: الف) یاد عهد جوانی کرده بود؛ ب) معشوق ایام جوانی اش را به خواب دیده بود. همچنین مقایسه کنید با این بیت:

از سر مستی دگر با شاهد عهد شباب رجعتی می خواستم لیکن طلاق افتاده بود
(۲) هواگیر: محتمل دو معنی است: الف) صفت فاعلی مرخم یعنی اوجگیر، پرنده به هوا. چنانکه فعلش در بیت دیگر حافظ هست:

به بال و پر مرو از ره که تیر پرتابی هوا گرفت زمانی ولی به خاک نشست
سعدی در همین معنی گوید:

بسم از هوا گرفتن که پری نماند و بالی به کجا روم زدست که نمی دهی مجالی
(کلیات، ص ۶۳۲)

ب) صفت مفعولی مرخم یعنی هوا گرفته = در هوا گرفته، صید شده در هوا. آقای خانلری و خطیب رهبر معنای دیگری برای هواگیر قائلند، و آن از هوئی به معنای عشق و آرزوست و مترادف با هوادار و هواخواه. این معنا نیز محتمل و معقول است.

(۳) از آن آهوی مشکین...: در اینجا «از» افاده معنای سببیت و علیت می کند. یعنی به سبب، به خاطر و نظایر آن. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

- دردم از یارست و درمان نیز هم...

- گرچه از کبر سخن بامن درویش نگفت...

- شد از خروج ریاحین چو آسمان روشن

- سالک از نور هدایت ببرد راه به دوست...

- شکر شکن شوند همه طوطیان هند

- از کیمیای روی تو زر گشت روی من...

- از آن افیون که ساقی درمی افکند

- از طعنه رقیب نگردد عیار من...

زمین به اختر میمون و طالع مسعود

زین قند پارسی که به بنگاله می رود

حریفان را نه سر ماند و نه دستار

- از بس که چشم مست درین شهر دیده‌ام حقا که می نمی خورم اکنون و سرخوشم
- نافه ← شرح غزل ۱، بیت ۲.

- معنای بیت: دردا و دریغا که نصیب من از عشق آن یار آهووش، خون دل خوردن شد.
بین نافه و خون در جگر افتادن، و آهو و مشکین مناسبت برقرارست و حافظ بارها آنها را با
هم به کار برده است. از جمله در «به بوی نافه‌ای کاخر صبا زان طره بگشاید...» ← شرح
غزل ۱، بیت ۲.

(۴) از رهگذر: حافظ بارها این تعبیر را با ایهام به کار برده است: الف) از طریق و راه نظیر
کوی و کوچه؛ ب) به سبب؛ چنانکه گوید:
- ما را به آب دیده شب و روز ماجر است
- چنان بزی که اگر خاک ره شوی کس را
خواجو گوید:

- از هوا کار دل خسته ما در گره است
کاب در سلسله از رهگذر باد هواست
(دیوان، ص ۵۷۶)

- مرا ز بهر چه بر دل بود غبار کسی
که گرد خاطر هر کس ز رهگذار خودست
(دیوان، ص ۶۳۵)

- اشک از آن روی زمارفت و کناری بگرفت
کاب او دمبدم از رهگذر ما می ریخت
(دیوان، ص ۶۵۵)

سلمان گوید:

چندانکه می روم ز پی یار جز غبار
چیزی به من نمی رسد از رهگذار یار
(دیوان، ص ۳۴۸)

(۵) تاتیغ جهانگیر برآورد: یعنی از زمانی که تیغ برآورد. برای نمونه‌های دیگر از این «تا»
که نشانگر آغاز (و نه پایان) زمانی است ← «تا»: شرح غزل ۴۵، بیت ۳.

- معنای بیت: ← شرح غزل ۱۱۴، بیت ۶.

(۶) درد کشان ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

- برافتادن: منقرض شدن، شکست خوردن، مضمحل شدن. در تاریخ بیهقی آمده است:
«... و جدّم چون فرمان یافت این موضع به نام پدرم کرد امیر محمود، و منشور فرمود، که امیر
خراسان گشته بود و سامانیان برافتاده بودند و وی پادشاه شده.» (تاریخ بیهقی، ص ۲۵۳).
همچنین: «... ما امروز در دست امیریم و خداوند ما برافتاد.» (ص ۳۲۳). خواجو گوید: (و

مضمون بیتش بی شباهت به مضمون همین بیت حافظ نیست)

دشمن ار با ما به مستوری درافتد باك نیست زانك با مستان درافتد هر كه برخواهد فتاد
(دیوان، ص ۶۹۵)

۷) جان دادن: «جان بدهد» که مجازاً دربارهٔ سنگ سیه به کار رفته است، یعنی نهایت
کوشش را بکند یا بالاترین بها را بدهد. یعنی به معنای عادی جان دادن که تسلیم جان و قبض
روح باشد نیست. بلکه توسعاً یعنی پرداختن سنگین ترین قیمت، یا انجام نهایت مقدور برای
يك چیز چنانکه در جاهای دیگر گوید:

- از بهر بوسه‌ای ز لبش جان همی دهم اینم همی ستاند و آنم نمی دهد
- جان می دهم از حسرت دیدار تو چون صبح باشد که چو خورشید درخشان به در آئی
- معنای بیت: بین سنگ و طین (که در طینت نهفته است) و گهر و لعل ایهام تناسب
برقرار است. حافظ نیز قائل به اصل فطرت نيك یا بد است که در فلسفهٔ اخلاق قدما، بویژه
سعدی، سابقه دارد:

- پرتو نیکان نگیرد آنکه بنیادش بدست تربیت نااهل را چون گردکان بر گنبدست
(کلیات، ص ۴۱)

- شمشیر نيك از آهن بد چون کند کسی ناکس به تربیت نشود ای حکیم کس
(کلیات، ص ۴۲)

- چون بود اصل گوهری قابل تربیت را در او اثر باشد
هیچ صیقل نکو نداند کرد آهنی را که بدگهر باشد
سگ به دریای هفتگانه بشوی که چو تر شد پلیدتر باشد
خر عیسی گرش به مکه برند چون بیاید هنوز خر باشد
(کلیات، ص ۱۵۳)

۸) دستکش: یعنی «ملعبه، بازیچه» (لغت نامه) و می توان گفت برابر با دستخوش است
(چنانکه گوید: دستخوش جفا مکن آب رخم که فیض ابر... در جای دیگر گوید:
ابروی دوست کی شود دستکش خیال من کس نزدست ازین کمان تیر مراد بر هدف
سعدی گوید:

از خاك گور خانه ما خشته‌ها پزند وآن خاك و خشت، دستکش گل گران شود
(کلیات، ص ۸۶۴)

- عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
حسن روی تو به يك جلوه که در آینه کرد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید
من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم
چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار
در خم زلف تو آویخت دل از چاه زنج
آن شد ای خواجه که در صومعه بازم بینی
زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت
هر دمش با من دلسوخته لطفی دگرست
- عارف از خنده می در طمع خام افتاد
این همه نقش در آینه اوهام افتاد
يك فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد
کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد
اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
هر که در دایره گردش ایام افتاد
آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد
کار ما با رخ ساقی و لب جام افتاد
کانکه شد کشته او نیک سرانجام افتاد
این گدا بین که چه شایسته انعام افتاد

صوفیان جمله حریفند و نظر باز ولی

زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد

سلمان ساوجی غزلی دارد بسیار شبیه به این غزل حافظ و مطلع آن این است:

در ازل عکس می لعل تو در جام افتاد
عاشق سوخته دل در طمع خام افتاد

(دیوان، ص ۳۲۸)

و چون حافظ و سلمان معاصرند و با هم مشاعره داشته‌اند، معلوم نیست ابتدا کدامیک از آنها چنین غزلی سروده است.

در همین غزل حافظ می‌گوید: ... کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد

سلمان گوید: راز سر بسته خم در دهن عام افتاد

حافظ گوید: زان میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد
 سلمان گوید: اولین قرعه که زد بر من بدنام افتاد
 بیت‌های نخستین این غزل، همچنین یادآور نخستین بیت‌های غزلی از کمال‌الدین اسماعیل است:

ز لعلت عکس در جام می افتاد نشاط عالمش اندر پی افتاد
 جهان می پرستی پیشه کردند چون از رویت فروغی بر می افتاد
 (دیوان، ص ۷۷۴)

(۱) آینه جام: مفید دو معنی است: الف) شیشه جام یا جام شیشه‌ای؛ ب) جام می که آینه‌وار است و رازنما یا غیب‌نماست. در جاهای دیگر گوید:

- صوفی بیا که آینه صافیست جام را

- ساقیا آن قدح آینه کردار بیار

- ببین در آینه جام نقش‌بندی غیب...

نیز قهراً تلمیحی دارد به آینه سکندر که با جام جم خلط شده است. برای تفصیل ← آینه سکندر: شرح غزل ۵، بیت ۱۱.

- عارف: ضبط سودی، خانلری، انجوی، قدسی، عیوضی - بهروز، جلالی نائینی - نذیر احمد مطابق قزوینی یعنی عارف است. پیرمان به جای عارف، عاشق دارد. این تنها باری است که حافظ از عارف با اندکی تعریض و تخفیف یاد می‌کند. برای تفصیل ← صوفی: شرح غزل ۶، بیت ۱.

- معنای بیت: خطاب به ساقی یا معشوق ازلی است، نه ساقی دنیوی. در جاهای دیگر

گوید:

- ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما

- آن روز شوق آتش می خرمم بسوخت کاتش ز عکس عارض ساقی در آن گرفت

برای تفصیل در این باب ← ساقی: شرح غزل ۸، بیت ۱.

معنای این بیت و دو بیت بعدی اشاره دارد به اینکه تجلی خداوند - که خود جلوه دیگری از عشق است - مبداء آفرینش است و در تجلی او تکرار نیست. یعنی با آنکه تجلیات او بی‌نهایت و مدام است، ولی هر يك کارساز و مؤثر است و «تکراری» نیست. در بیت اول می‌گوید جلوه تو در اعیان (جام) و تجلی تو بر ما سوا و اینکه معشوقانه جلوه‌گری کردی و معنای عشق (= می) را به اهل معرفت چشاندی، باعث شد که عارف (عاشق، اهل معرفت،

انسان) در این طمع بیفتد که خود را از طریق عشق با تو متحد بیند یعنی قائل به اتحاد عشق و عاشق و معشوق شود. به تعبیر دیگر عکس روی معشوق، شباهتی با چهره عاشق داشت (خلق الله آدم علی صورته)، لذا از خنده می یعنی از سرمستی عشق، عارف (انسان سالک) در طمع خام یعنی ادعای وحدت و اتحاد افتاد چرا که فرق و فاصله‌ای در میان نمی‌دید. خنده می: همانا صدای موج زدن و ریخته شدن می از صراحی به ساغر است. کمال الدین اسماعیل گوید:

تا کی ورق عمر به هم درشکنیم وین خنده می در دل ساغر شکنیم
(دیوان، ص ۸۵۱)

حافظ بارها به خنده می و جام و صراحی و قدح اشاره کرده است. برای تفصیل ← خنده جام: شرح غزل ۱۷، بیت ۷.

- طمع خام: «تمنای امری که ممکن نباشد.» (غیاث اللغات)؛ «کنایه از توقع داشتن به چیزی است که ممکن الحصول نباشد.» (برهان). در جای دیگر گوید:

طمع خام بین که قصه فاش از رقیبان نهفتنم هوسست
در جاهای دیگر به صورت صفت «خام طمع» یعنی دارنده طمع خام به کار برده است:

- حافظ خام طمع شرمی ازین قصه بدار

- ای دل خام طمع این سخن از یاد ببر

کمال الدین اسماعیل گوید:

طمع خام گفت رولختی هیزم آخر بخواه از جائی

تا چو در مطبخ تو چیزی نیست ما بدان می‌پزیم سودائی

(دیوان، ص ۵۹۶)

سودی که گاه باریک‌بینیهای مخصوص به خود دارد برآن است که «خام» را می‌توان مضاف الیه شمرد نه صفت؛ و به معنای شراب خام گرفت که با جام و خنده می هم مناسبت دارد.

۲) حسن ← حسن الهی: شرح غزل ۸۶، بیت ۱. جلوه ← تجلی: شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

- معنای بیت: حسن معشوق ازلی فقط يك بار جلوه کرد و عشق و عاشق و ماسوا آفرید؛ و با آنکه واحد و عین وحدت بود و از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، ولی در او هام کثرت اندیش انسانها، نقشهای گوناگونی پدید آمد. به تعبیر دیگر می‌گوید کثرت وهمی است و واقعی

نیست. و اصالت با جلوه یگانه و حسن یگانه خداست. برای تفصیل در این باره ← تجلی:
شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

(۳) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

- معنای بیت: این بیت مؤید و تکرار مضمون بیت قبلی است. محمد دارابی در شرح این بیت گوید: «یعنی اینهمه اختلافات که در آفاق و انفس پیدا می شود يك فروغ رخ ساقی است و يك تجلی از ذات الهی است که در مرآت قوالب جلوه گر شده است...» (لطیفه غیبی، ص ۸۰). فروغ یعنی تجلی ← شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

(۴) غیرت ← شرح غزل ۷۸، بیت ۸؛ شرح غزل ۸۶، بیت ۳.

- معنای بیت: غیرت عشق الهی زبان خاص یا خاصان عاشق را، به این کیفر که چرا سر غم عشق او را فاش کرده اند و در دهان عوام افکنده اند، ببرید و ببست. یادآور این گفته معروف از جنید است: من عرف الله کل لسانه؛ آنکه به دل حق را بشناخت زبانش از بیان بازماند (کشف المحجوب، ص ۴۶۴).

(۵) معنای بیت: نزاری قهستانی غزلی مشابه با این غزل دارد و بیتی مشابه با این بیت:

مکن ای یار ملامت که چومن بسیاری از عبادت کده ناگاه به خمار افتاد
خرابات کنایه از عشق و فناست و اوج طریقت است. گو اینکه ظاهراً به معنای میخانه و محل فسق و فجور و نقطه مقابل مسجد و خانقاه و صومعه است (← خرابات: شرح غزل ۷، بیت ۵). مسجد کنایه از زهد و قیود و نوامیس شریعت است (← مسجد: شرح غزل ۹۳، بیت ۴). و حافظ نه از تأسف، بلکه از روی تفاخر چنین چیزی را می گوید. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

- یاد باد آنکه خرابات نشین بودم و مست و آنچه در مسجدم امروز کمست آنجا بود
- گر ز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر مجلس وعظ درازست و زمان خواهد شد
اما اینکه می گوید: اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد، هم اشاره به عهد الست دارد (← شرح غزل ۱۵، بیت ۱) و هم حاکی از جبرانکاری حافظ است. برای تفصیل در این باب
← شرح غزل ۲۳، بیت ۸.

(۷) چاه زنج ← زنخدان: شرح غزل ۲، بیت ۶.

- معنای بیت: معنای ظاهری بیت این است که دل عاشق که مقیم و محبوس در چاه زنخدان معشوق بود، از کمند زلف یار آویخت و از آن بند و بلا رهایی یافت و بیرون آمد، ولی در دام خم زلف او اسیر شد. از نظر عرفانی اشاره به هبوط انسان دارد که از بهشت جوار

خداوند، به طمع جاودانگی آواره شد و تخته بند زمان و مکان و ماده و مدت گردید و به انحطاط قوس نزولی و دوری از مبدأ دچار آمد. این بیت را با این بیت دیگر حافظ مقایسه کنید:

جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد

(۸) معنای بیت: ای خواجه عالیمقام و ای زاهد گرانجان آن زمان گذشت که مرا دوباره در صومعه (← شرح غزل ۲، بیت ۲) ببینی. زیرا دیگر سر و کارم با عشق و مستی افتاد. «آن شد» یعنی آن هنگام یا آن کار گذشت و منتفی شد، در حافظ بارها سابقه دارد:

- آن شد که چشم بد نگران بودی از کمین...

- آن شد اکنون که ز ابنای عوام اندیشم...

- آن شد که بار منت ملاح بردمی...

(۱۱) صوفیان ← صوفی: شرح غزل ۶، بیت ۱. نظر باز ← نظر بازی: شرح غزل ۱۱۰، بیت ۱.

آنکه رخسار ترا رنگ گل و نسرين داد
وانکه گيسوى ترا رسم تطاول آموخت
۳ من همان روز ز فرهاد طمع ببريدم
گنج زر گر نبود گنج قناعت باقيست
خوش عروسيست جهان از ره صورت ليکن
۶ بعد از اين دست من و دامن سرو و لب جوى
صبر و آرام تواند به من مسكين داد
هم تواند كرمش داد من غمگين داد
كه عنان دل شيدا به لب شيرين داد
آنكه آن داد به شاهان به گدايان اين داد
هر كه پيوست بدو عمر خودش كاوين داد
خاصه اكنون كه صبا مژده فروردين داد
در كف غصه دوران دل حافظ خون شد
از فراق رخت اى خواجه قوام الدين داد

(۱) گل و نسرين ← شرح غزل ۳۲، بيت ۷.

(۲) تطاول: «گردنكشى و تكبر، و مراداً به معننى ظلم مستعمل مى شود... درازدستى، و كنايه از ظلم و تعدى» (غياث اللغات). سعدى گويد: «يكى را از ملوك عجم حكايه كنند كه دست تطاول به مال رعيت دراز كرده بود...» (كليات، ص ۴۳). همچنين: «قومى كه از دست تطاول او به جان آمده بودند...» (پيشين، ص ۴۴). حافظ در جاهای ديگر گويد:

- گذار كن چو صبا بر بنفشه زار و بين
كه از تطاول زلفت چه بيقرارانند

- نى من تنها كشم تطاول زلفت...

- اين تطاول بين كه با عشاق مسكين كرده اند

- اين تطاول كز سر زلف تو من ديدم كه ديد

- آه ازان جور و تطاول كه درين دامگه است...

- اين تطاول كه كشيد از غم هجران بلبل...

(۳) فرهاد / شیرین ← شرح غزل ۳۲، بیت ۴.

(۴) قناعت: با آنکه از مقامات و آداب صوفیانه نیست، ولی از اخلاق صوفیانه است. در رساله قشیریه آمده است: جابر بن عبدالله — رضی الله عنه — گوید پیغامبر (ص) گفت قناعت گنجی است که بنرسد [= به آخر نرسد]... گفته اند قناعت آرام دل بود به وقت نیافتن آنچه دوست داری... ابو عبدالله خفیف گوید قناعت طلب ناکردنست آنرا که در دست تو نیست و بی نیاز شدن است بدانچه هست... ابوحازم به قصابی بگذشت [که] گوشت می فروخت. قصاب گفت یا باحازم از این گوشت بخر که فربه است. گفت سیم ندارم. گفت زمانت دهم. گفت من خود را زمان دهم نیکوتر از آنک تو زمان دهی.» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۲۳۹-۲۴۴).

حافظ بارها به لفظ و معنای قناعت اشاره کرده و به آن ارج نهاده است:

ما آبروی فقر و قناعت نمی بریم	با پادشه بگوی که روزی مقدرست
چو حافظ در قناعت کوش و ازدنیی دون بگذر	که يك جو منت دونان دو صد من زر نمی ارزد
گنج زر گر نبود گنج قناعت باقیست	آنکه آن داد به شاهان به گدایان این داد
حافظ غبار فقر و قناعت ز رخ مشوی	کاین خاک بهتر از عمل کیمیاگری
هر آنکه گنج قناعت به گنج دنیا داد	فروخت یوسف مصری به کمترین ثمنی

همچنین به معنای قناعت با الفاظ و تعبیر دیگر (خرسندی، مارابس) اشاره دارد. غزلش بار دیف «ما رابس» مخصوصاً این بیتش:

نقد بازار جهان دیدی و آزار جهان گر شمارا نه بس این سود و زیان مارابس
سرایا حاکی از روح و روحیه قناعت است — گیریم آمیخته با طنز و خوشباشی. همچنین آنجا که می گوید:

... فراغتی و کتابی و گوشه چمنی

حافظا ترك جهان گفتن طریق خوشدلیست	تا نپنداری که احوال جهانداران خوشست
در این بازار اگر سودیست بادرویش خرسندست	خدا یا منعمم گردان به درویشی و خرسندی

نیز ← فقر: شرح غزل ۲۴، بیت ۹.

(۵) کاوین [= کابین] «کابین که مهر زنان باشد و آن مبلغی است که در وقت نکاح مقرر

کنند» (برهان). «مهر زنان باشد. خسروی گفت:

این جهان نوعروس را ماند رطل کابینش گیر و باده جهان»

(لغت فارس، ص ۱۶۲)

معادل عربی این کلمه، «صداق» است. این کلمه با دو تلفظ (با «واو» و با «ب») از دیرباز در متون نظم و نثر فارسی به کار رفته است. منوچهری گوید:

بباید علی الحال کابینش کرد بیرزد به کابین چنین دختری
بود عقد کابین او اینکه تو کنی سجده شکر چون شاکری
(دیوان، ص ۱۴۵)

غزالی می نویسد: «و سنت آنست که ولی گوید — پس از آنکه خطبه بر خوانده شد — بسم الله و الحمد لله فلان را به نکاح تو دادم به چندین کابین. و شوهر گوید: «بسم الله و الحمد لله، این نکاح را بدین کابین پذیرفتم.» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۰۹). همچنین: «صفت چهارم آنکه کابین سبک بود که رسول (ص) گوید: بهترین زنان آنان اند که به کابین سبکترند و به روی نیکوتر، و کابین گران کردن مکروه است.» (پیشین، ص ۳۱۲). نظامی مانند حافظ هر دو تلفظ این کلمه را (با «واو» و با «ب») به کار برده است (از جمله — هفت پیکر، ص ۲۱۳، ۳۱۴) رشیدالدین فضل الله می نویسد: «به حکم آنکه پیغامبر علیه الصلوة والسلام نکاح به کاوین سبک مستحسن داشته، باید که کاوین بغایت سبک کنند و چنانکه احتیاط کرده اند تا زکاة لازم نیاید، تمامت کاوینها بر نوزده دینار و نیم مقرر باشد.» (جامع التواریخ، ج ۲، ص ۱۰۸۶). سعدی می نویسد: «یکی را زنی صاحب جمال جوان درگذشت و مادر زن فرتوت بعلت کابین در خانه متمکن بماند...» (کلیات، ص ۱۳۸). همچنین: «... دختری که داشت به نکاح من درآورد به کابین صد دینار.» (پیشین، ص ۸۸). چنانکه اشاره شد حافظ یک بار دیگر این کلمه را با تلفظ دیگرش (کابین) به کار برده است:

ساقیا دیوانه ای چو من کجا دربر کشد دختر رزرا که نقد عقل کابین کرده اند
نمونه های تبدیل «و» و «ب» به یکدیگر در زبان فارسی بسیارست از جمله: لابه / لاهه، گرما به / گرماوه (← کیمیا، ج ۲، ص ۱۹۹)، ساربان / ساروان (← شرح غزل ۳۱، بیت ۳)، ورزیدن / برزیدن (← کیمیا، ج ۲، ص ۴۵)، بیران / ویران (← کیمیا، ج ۱، ص ۵۱۶)، یاود / یابد (← کیمیا، ص ۲۳۴؛ کلیل و دمنه، ص ۴۰۴)، بزبان / وزان (کیمیا، ج ۲، ص ۴۱۲).

(۷) قوام الدین: علامه قزوینی در اینکه این قوام الدین، حاجی قوام است یا قوام الدین محمد صاحب عیار تردید دارد (دیوان طبع او، ص ۳۹۱). شادروان معین استنباط و استدلال کرده است که این قوام الدین همان صاحب عیار است (← حافظ شیرین سخن، حاشیه

ص ۲۸۶). قوام‌الدین محمد بن علی صاحب عیار، از مشاهیر دولت آل مظفر، همانند
اجدادش شغل صاحب عیاری که مهمترین شغل دیوانی بود داشت. در سال ۷۵۰ ق در
کرمان ملازم شاه شجاع شد. در سال ۷۵۵ ق به نیابت سلطنت رسید و در سال ۷۵۶ حاکم
کرمان شد و در ۷۵۶ رتبه امارت و لشکرکشی نیز به او تفویض شد. در سال ۷۶۰ وزیر شاه
شجاع شد. و کارش چندان بالا گرفت که بر خلاف رای شاه شجاع نیز در امور مملکت اقدام
می کرد. حاسدان و دشمنانش او را متهم به خیانت کردند و شاه شجاع که از نفوذ او بیمناک
بود به سال ۷۶۴ به قتلش فرمان داد (نیز ← نقل قزوینی از تاریخ آل مظفر، مقدمه دیوان،
ص قکب). حافظ جز این مورد، چند اشاره دیگر به او دارد:

- قوام دولت و دنیا محمد بن علی که می درخشیدش از چهره فریزدانی

- هزار نقد به بازار کائنات آرند یکی به سکه صاحب عیار ما نرسد

و قطعه‌ای در رثای او دارد که بیتی از آن چنین است:

زمانه گر نه زر قلب داشتی کارش به دست آصف صاحب عیار بایستی

نیز قطعه‌ای که ماده تاریخ وفات او (یعنی امیدجود = ۷۶۴ ق) را دربر دارد به مطلع:

اعظم قوام دولت و دین آنکه برادرش از بهر خاکبوس نمودی فلک سجود

نیز ← آصف ثانی: شرح غزل ۲۹، بیت ۹؛ حاجی قوام: شرح غزل ۱۵۷، بیت ۸.

همای اوج سعادت به دام ما افتد
 ۳ حباب وار براندازم از نشاط کلاه
 شبی که ماه مراد از افق شود طالع
 به بارگاه تو چون باد را نباشد بار
 چو جان فدای لبش شد خیال می بستم
 ۶ خیال زلف تو گفتا که جان وسیله مساز
 بنا امیدی ازین در مرو بزن فالی
 بود که قرعه دولت به نام ما افتد

ز خاک کوی تو هر گه که دم زند حافظ

نسیم گلشن جان در مشام ما افتد

(۱) هما: «مرغی است که به گفته برهان قاطع استخوان خورد. در ادبیات فارسی نشانه بلند همتی است و همایون صفت آن است. و به معنی مبارك و خجسته است... صاحب کشف اللغات گوید: سایه او بر سر هر کس افتد به شاهي رسد...» (سیمرغ و سی مرغ، ص ۸۴). «قدما این مرغ را موجب سعادت می دانستند و می پنداشتند که سایه اش بر سر هر کسی افتد او را خوشبخت کند» (فرهنگ معین). عبید زاکانی گوید:

زان سایه همای، همایون نهاده اند
 کز سایه تو می طلبد فرخی همای
 (کلیات عبید، ص ۳۶)

حافظ بارها به هما و همایون اشاره کرده است:

- همای گو مکن سایه شرف هرگز
 بر آن دیار که طوطی کم از زغن باشد
 - سایه طایر کم حوصله کاری نکند
 طلب از سایه میمون همایی بکنیم

- جلوه گاه طایر اقبال گردد هر کجا
- دولت از مرغ همایون طلب و سایه او
- برو ای طایر میمون همایون آثار
- همائی چون تو عالی قدر حرص استخوان تاکی

سایه اندازد همای چتر گردون سای تو
زانکه با زاغ و زغن شهر دولت نبود
پیش عنقا سخن زاغ و زغن باز رسان
دریغ از سایه همت که بر نا اهل افکندی

حافظ در بیت اخیر، به استخوان خوردن هما اشاره دارد. «هما با آنکه در طبقه بندی جزو پرندگان شکاری است، غذای آن فقط استخوان است. هما استخوانها را از زمین ربوده و از بالا بر روی صخره ها رها می کند و پس از قطعه قطعه شدن می خورد.» (فرهنگ معین؛ برای تفصیل بیشتر درباره هما ← برهان قاطع، حاشیه دکتر معین). در ادب فارسی از دیر باز به استخوان خوردن هما اشاره شده است. خاقانی می نویسد: «از مائده سلیمانی به استخوانی که پری و همای خورند، خرسند گردد.» (منشآت خاقانی، ص ۳۰۲). ظهیر فاریابی گوید: تیغش ز کله سر بی مغز دشمنان
نسرین چرخ را چو هما استخوان دهد
(دیوان، ص ۱۱۳)

کمال الدین اسماعیل گوید:

همای سایه فکن این چنین بود که منم
خود استخوان خورد و ملک زیر سایه اوست
(دیوان، ص ۶۲۷)

سعدی گوید:

همای بر همه مرغان از آن شرف دارد
که استخوان خورد و جانور نیاز دارد
(کلیات، ص ۵۰)

۲) کلاه انداختن از نشاط: «کلاه انداختن و کلاه بر انداختن: کنایه از شاد شدن و خوشحالی نمودن باشد.» (برهان) «اکنون گویند: کلاهش را به هوا (آسمان) انداخت» (حاشیه برهان). (نیز ← لغت نامه و مثالهایی که نقل کرده است). ظهیر گوید:

جهان کلاه ز شادی بر افکند گر تو
به هفت قلعه افلاک سر فرود آری
(دیوان، ص ۲۵۸)

عراقی گوید:

چو آفتاب رخت سایه بر جهان انداخت
جهان کلاه ز شادی بر آسمان انداخت
(دیوان، ص ۱۴۵)

کمال خجندی گوید:

گو کله بر آسمان افکن ز شادی لاله وار
هر که می گیرد به یاد گلرخی جام ملی
(دیوان، ص ۸۹۱)

- معنای بیت: همچنانکه کسان به هنگام نشاط کلاه خود را به هوا یا به آسمان می اندازند، اگر عکس چهره تو به جام ما بیفتد، مانند حباب هستی خود را نثار می کنم. در عالم واقع همزمان با وقتی که موج جام آرام می شود، و می تواند عکس در آن بیفتد، حبابهای روی شراب یکی یکی می ترکد و این همانست که حافظ به کلاه انداختن از نشاط تعبیر کرده است.

(۳) بود که: یعنی «باشد که» (← شرح غزل ۵، بیت ۲) و برای بیان آرزو و امید است. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

- بود که قرعه دولت به نام ما افتد

- آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند

- بود آیا که در میکده ها بگشایند

- بود که مجلس حافظ به یمن تربیتش هر آنچه می طلبد جمله باشدش موجود

- بود که یار نرنجد ز ما به خلق کریم

(۴) اتفاق افتادن: درست به معنای امروزه است یعنی پیش آمدن، رخ دادن، ممکن شدن.

در جای دیگر گوید:

يك دو جامم دی سحرگه اتفاق افتاده بود

- معنای بیت: حتی باد هم که در همه جا روان است، در بارگاه تو راه ندارد. در این صورت

چگونه ممکن است که مجالی برای سلام و پیام من پیش آید. کلمه «اتفاق» را در این مصراع می توان به دو صورت قرائت کرد. یکی بدون اضافه: کی اتفاق مجال سلام ما افتد. دوم با

اضافه کی اتفاق مجال سلام ما افتد.

(۵) خیال بستن ← شرح غزل ۹۶، بیت ۵.

- معنای بیت: به امید بوسه ای از او، از جان گذشتم و تصور می کردم و امید می بردم که يك

قطره از زلال این چشمه نوش به کام تشنه من برسد.

(۷) فال ← شرح غزل ۳۷، بیت ۸.

- دولت ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

(۸) مشام ← شرح غزل ۵۳، بیت ۵.

درخت دوستی بنشان که کام دل به بار آرد
 چو مهمان خراباتی به عزت باش با رندان
 شب صحبت غنیمت دان که بعد از روزگار ما
 ۳ عماری دار لیلی را که مهده ماه در حکمت
 بهار عمر خواه ای دل و گرنه این چمن هر سال
 خدا را چون دل ریشم قراری بست با زلفت
 ۶ نهال دشمنی بر کن که رنج بی شمار آرد
 که درد سرکشی جانا گرت مستی خمار آرد
 بسی گردش کند گردون بسی لیل و نهار آرد
 خدا را در دل اندازش که بر مجنون گذار آرد
 چونسرین صد گل آرد بار و چون بلبل هزار آرد
 بفرما لعل نوشین را که زودش باقرار آرد
 درین باغ از خدا خواهد دگر پیرانه سر حافظ
 نشیند بر لب جوئی و سروی در کنار آرد

(۱) می توان گفت دوستی را چون مهمتر و ریشه دارتر می داند به درخت تشبیه می کند؛ و چون از همان آغاز باید جلوی رشد و ریشه کردن دشمنی را گرفت آن را نهال می شمارد.
 (۲) خرابات ← شرح غزل ۷، بیت ۵.
 - رندان ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.
 - دردسر: ایهام دارد، الف) زحمت و محنت و تصدیع. چنانکه در جاهای دیگر گوید:
 - دردسر باشد نمودن بیش از این ابرام دوست
 - حدیث چون و چرا دردسر دهد ای دل

(ب) سردرد، صداع، رنج جسمانی ای که هنگام خمار هم دست می دهد. در جای دیگر هم دردسر را با همین ایهام به کار برده است:

شرابی بی خمارم بخش یارب که با وی هیچ دردسر نباشد
 - معنای بیت: «مقصود این است که در مجلس بزم رندان مقرر باش و با آنها با احترام

سلوك كن وحشمت آنها را نگه دار؛ والا پس از تمام شدن مستی، در دسر می کشی، یعنی پشیمان می شوی و عاقبت وخیم دارد» (حواشی غنی، ص ۲۴۹). «چو مهمان خراباتی» یعنی هنگامی که مهمان خرابات هستی.

(۴) لیلی / مجنون ← شرح غزل ۳۴، بیت ۴. شبیه به این مضمون در جای دیگر گوید: یارب اندر دل آن خسرو شیرین انداز که به رحمت گذری بر سر فرهاد کند «در دل اندازش» یعنی در دلش انداز، به او الهام کن.

(۵) نسرين ← گل و نسرین: شرح غزل ۳۲، بیت ۷.

- هزار: یعنی هزارستان، عندلیب، بلبل (← شرح غزل ۷، بیت ۱). در اینجا «هزار» با صد در «صد گل» و «بلبل» ایهام تناسب دارد. در چند مورد دیگر هم این تناسب را رعایت کرده است:

- روی تو کس ندید و هزارت رقیب هست در غنچه‌ای هنوز و صدت عندلیب هست
- نه من بر آن گل عارض غزل سرایم و بس که عندلیب تو از هر طرف هزارانند
- صد هزاران گل شکفت و بانگ مرغی برنخواست عندلیبان را چه پیش آمد هزاران را چه شد
این ایهام تناسب در شعر پیش از حافظ - و کمابیش معاصر با او - سابقه دارد. خواجو گوید:

- بر فراز غرفه او مجلس خنیاگری درخوش الحانی چو بلبل در هوایش صد هزار (دیوان، ص ۳۶)

- چون مرغ جان که بلبل بستان قدسیست در گلشن مدیح تو دستان سرا هزار (دیوان، ص ۴۰)

- صفیر مدح تو زان می‌زنم که می‌بینم چو عندلیب به باغ مناقب تو هزار (دیوان، ص ۱۳۶)

سلمان گوید:

- بلبلی نیست که در معرض آید امروز من ز تنها وز مرغان خوش آواز هزار (دیوان، ص ۱۳۶)

- صد هزاران بلبل خوشگوست در باغ وجود گر نباشد چون تو ای سلمان هزاری گو مباش (دیوان، ص ۳۵۴)

(۶) «با قرار آرد» یعنی به قرار باز آورد. این نحوه کاربرد «با» بارها در دیوان حافظ سابقه دارد ← «با»: شرح غزل ۹۸، بیت ۱.

(۷) «از خدا خواهد» ضبط نسخه بدل قزوینی، و متن خانلری «ار (بدون نقطه) خدا خواهد» است. این ضبط و قراءت هم معقول و صحیح است. - پیرانه سر - شرح غزل ۶، بیت ۵. در این بیت «سرو» استعاره از یار بلندبالاست؛ قرینه معینه آن «در کنار آوردن» است، چه سرو بستانی را کمتر کسی در کنار می آورد!

در نسخه قزوینی و در نسخه خانلری و در نسخه بدلی که در دسترس است، این بیت به صورت زیر آمده است:

سرو را که در کنار آوردن است، چه سرو بستانی را کمتر کسی در کنار می آورد!

در نسخه قزوینی و در نسخه خانلری و در نسخه بدلی که در دسترس است، این بیت به صورت زیر آمده است:

سرو را که در کنار آوردن است، چه سرو بستانی را کمتر کسی در کنار می آورد!

در نسخه قزوینی و در نسخه خانلری و در نسخه بدلی که در دسترس است، این بیت به صورت زیر آمده است:

سرو را که در کنار آوردن است، چه سرو بستانی را کمتر کسی در کنار می آورد!

در نسخه قزوینی و در نسخه خانلری و در نسخه بدلی که در دسترس است، این بیت به صورت زیر آمده است:

سرو را که در کنار آوردن است، چه سرو بستانی را کمتر کسی در کنار می آورد!

در نسخه قزوینی و در نسخه خانلری و در نسخه بدلی که در دسترس است، این بیت به صورت زیر آمده است:

سرو را که در کنار آوردن است، چه سرو بستانی را کمتر کسی در کنار می آورد!

در نسخه قزوینی و در نسخه خانلری و در نسخه بدلی که در دسترس است، این بیت به صورت زیر آمده است:

سرو را که در کنار آوردن است، چه سرو بستانی را کمتر کسی در کنار می آورد!

در نسخه قزوینی و در نسخه خانلری و در نسخه بدلی که در دسترس است، این بیت به صورت زیر آمده است:

سرو را که در کنار آوردن است، چه سرو بستانی را کمتر کسی در کنار می آورد!

در نسخه قزوینی و در نسخه خانلری و در نسخه بدلی که در دسترس است، این بیت به صورت زیر آمده است:

سرو را که در کنار آوردن است، چه سرو بستانی را کمتر کسی در کنار می آورد!

در نسخه قزوینی و در نسخه خانلری و در نسخه بدلی که در دسترس است، این بیت به صورت زیر آمده است:

سرو را که در کنار آوردن است، چه سرو بستانی را کمتر کسی در کنار می آورد!

در نسخه قزوینی و در نسخه خانلری و در نسخه بدلی که در دسترس است، این بیت به صورت زیر آمده است:

سرو را که در کنار آوردن است، چه سرو بستانی را کمتر کسی در کنار می آورد!

در نسخه قزوینی و در نسخه خانلری و در نسخه بدلی که در دسترس است، این بیت به صورت زیر آمده است:

سرو را که در کنار آوردن است، چه سرو بستانی را کمتر کسی در کنار می آورد!

در نسخه قزوینی و در نسخه خانلری و در نسخه بدلی که در دسترس است، این بیت به صورت زیر آمده است:

- هرآنکه جانب اهل خدا نگه دارد
حدیث دوست نگویم مگر به حضرت دوست
- ۳ دلا معاش چنان کن که گر بلغزد پای
گرت هواست که معشوق نگسلد پیمان
- صبا بر آن سر زلف ار دل مرا بینی
۶ چو گفتمش که دلم را نگاه دار چه گفت
- سر و زر و دل و جانم فدای آن یاری
که حق صحبت مهر و وفا نگه دارد
- غبار راه گذارت کجاست تا حافظ
به یادگار نسیم صبا نگه دارد
- (۱) اهل خدا: به جای این تعبیر، در خانلری، جلالی - نذیر احمد، سودی، عیوضی -
بهر روز «اهل وفا» است. جالب توجه این است که ضبط پنج نسخه بدل خانلری - از میان
یازده نسخه ای که این غزل را داشته اند - برابر با قزوینی یعنی «اهل خدا» است. اهل خدا
يك بار دیگر هم در حافظ به کار رفته است:
- نشان اهل خدا عاشقیست با خود دار
که در مشایخ شهر این نشان نمی بینم
- یحیی باخرزی که معاصر حافظ است، این کلمه را به کار برده است: «[صوفی نمایان] از
غایت شریطویت و بدی عقیدت، طالب بی ریشان شده و عشاق نام کرده و به جهت صحبت
ایشان همه روزه با یکدیگر در افتاده. اینها اهل خدا و اهل فقر نیستند.» اوراد الا حباب، ج ۲،
ص ۱۱۵). اهل خدا برابر است با اهل الله. ابن منظور می نویسد: «در حدیث آمده است که
اهل القرآن هم اهل الله و خاصته (عالمان و حافظان قرآن، اهل خدا و خواص اولیاء او

هستند). به اهل مکه هم به جهت احترام مجاورت با بیت الله، اهل الله می گفته اند... آل الله یعنی اولیاء خداوند. آل همان صورت ابدال یافته اهل است...» (لسان العرب). کلمه «اهل خدا» و «اهل الله» در فرهنگهای خاص حافظ (رجائی، خدیو جم، اهور) نیامده است؛ سهل است از فرهنگهای معتبری چون غیاث اللغات، برهان قاطع، لغت نامه دهخدا، و فرهنگ معین نیز فوت شده است؛ همچنین از کشف اصطلاحات الفنون، و نفائس الفنون.

(۳) دعا: از مفاهیم کلیدی مهم شعر حافظ است. دعا رکن شریعت و طریقت است. در قرآن مجید سخن از ذکر و دعا و توصیه به هر دو بسیار است: ادعوا ربکم تضرعاً و خفیةً (پروردگار خویش را به زاری و نهانی بخوانید. - اعراف، آیه ۵۵)؛ ادعونی استجب لکم (مرا بخوانید تا دعای شما را اجابت کنم. - غافر، ۶۰)؛ و اذا سألک عبادی عنی فانی قریبٌ أجیب دعوة الداع اذا دعان (چون بندگان من از من پرسند، بدانند که من نزدیکم و دعای داعی را اجابت کنم. - بقره، ۱۸۶)؛ قل ما یعبا بکم ربی لولا دعاؤکم (بگو اگر دعای شما نباشد، خداوند اعتنائی به شما ندارد. - فرقان، ۷۷)؛ أمن یجیب المضطرّ اذا دعاه ویكشف السوء (و چه کسی جز خداوند دعای درمانده را می شنود و بلا را می گرداند. - نمل، ۶۲). «ذکر» نیز همانند دعا بارها در قرآن مجید آمده است. از جمله: فاذکرونی اذکرکم (مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم. - بقره، ۱۵۲)؛ الم یأْن للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله (آیا هنگام آن نرسیده است که دل مؤمنان به یاد خدا خاشع گردد. - حدید، ۱۶)؛ الذین آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، الا بذكر الله تطمئن القلوب (کسانی [اهل توبه و تضرع اند] که ایمان دارند و دلشان به یاد خدا آرام می گیرد، آری تنها با یاد خداوندست که دل آرام می یابد. - رعد، ۲۸). انس از نبی اکرم (ص) روایت کرده است که فرمود: الدّعاءُ مُخ العبادَة (دعا مغز و روح عبادت است). همچنین سلمان از پیامبر (ص) روایت کرده است: لا یُردُّ القضاء الاّ بالدّعاء (هیچ چیز قضای بد را نمی گرداند مگر دعا) (التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول، ج ۵، ص ۱۰۹-۱۱۱).

برداشتن یا بلند کردن دست به هنگام دعا سنتی مستحب است؛ و مظان استجاب دعا در اواخر شب یعنی هنگام سحر است (← پیشین، ص ۱۱۱، ۱۱۵). حافظ در این ابیات:

– امروز مکش سر زوفای من و اندیش زان شب که من از غم به دعا دست برآرم

۱۰۰ - ما شبی دست برآریم و دعائی بکنیم... (۱) (۲) (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰) (۲۱) (۲۲) (۲۳) (۲۴) (۲۵) (۲۶) (۲۷) (۲۸) (۲۹) (۳۰) (۳۱) (۳۲) (۳۳) (۳۴) (۳۵) (۳۶) (۳۷) (۳۸) (۳۹) (۴۰) (۴۱) (۴۲) (۴۳) (۴۴) (۴۵) (۴۶) (۴۷) (۴۸) (۴۹) (۵۰) (۵۱) (۵۲) (۵۳) (۵۴) (۵۵) (۵۶) (۵۷) (۵۸) (۵۹) (۶۰) (۶۱) (۶۲) (۶۳) (۶۴) (۶۵) (۶۶) (۶۷) (۶۸) (۶۹) (۷۰) (۷۱) (۷۲) (۷۳) (۷۴) (۷۵) (۷۶) (۷۷) (۷۸) (۷۹) (۸۰) (۸۱) (۸۲) (۸۳) (۸۴) (۸۵) (۸۶) (۸۷) (۸۸) (۸۹) (۹۰) (۹۱) (۹۲) (۹۳) (۹۴) (۹۵) (۹۶) (۹۷) (۹۸) (۹۹) (۱۰۰)

۸ - دست دعا بر آرم و در گردن آرمت

به این سنت دست برداشتن (رفع الیدین) اشاره دارد. سعدی گوید:

غم تو دست برآورد و خون چشم ریخت مکن که دست برآرم به رینا ای دوست
(کلیات، ص ۴۴۹)

حافظ آنجاها که گوید:

- ز بخت خفته ملولم بود که بیداری
- گوئیا خواهد گشود از دولتم کاری که دوش
- ای نسیم سحری بندگی من برسان
- دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصود است

به وقت فاتحه صبح يك دعا بکند
من همی کردم دعا و صبح صادق می دمید
که فراموش مکن وقت دعای سحرم
بدین راه و روش می رو که بادلدار پیوندي

به وقت تأثیر بیشتر دعا (سحر و نزدیک صبح) اشاره دارد.

غزالی می نویسد: «گروهی گفته اند که شرط رضا آن است که دعا نکنی و هرچه تورا نیست به دعا از خدا نخواهی و بدانچه تورا داده است راضی باشی، و بر معصیت و فسق انکار نکنی، که آن نیز قضای خدای تعالی است؛ و از شهری که در وی معصیت غالب بود، یا وبا یا بلا نگریزی، که این گریختن بود از قضای خدای تعالی، و این همه خطاست. اما دعا رسول (ص) کرده است و گفته که الدعاءُ مَخُّ العبادَةِ، دعا مغز عبادت است. و بحقیقت دعا آن است که در دل رقت و شکستگی و تضرع و تواضع و التجاء با حق تعالی پدید آید؛ و این همه صفات محمود است. چنانکه خوردن آب تا تشنگی ببرد و خوردن نان تا گرسنگی ببرد و پوشیدن جامه تا سرما دفع کند خلاف رضا نباشد؛ و کردن دعا تا بلا بشود [= برود] هم این باشد...» (کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۶۱۰-۶۱۱). همو شریفترین اوقات دعا را چنین برمی شمارد: «روز عرفه از روزهای سال، ماه رمضان از ماهها، روز جمعه از ایام هفته، و وقت سحر از ساعات شب. چنانکه خداوند فرموده است: و بالأسحار هم يستغفرون (و آنان به هنگام سحر استغفار می کنند. - ذاریات، ۱۸) (احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۶۱).

قشیری می نویسد: «گفته اند فائده دعا اظهار نیازست پیش خدای عزوجل و الا خدای تعالی آنچه خواهد کند. و گفته اند دعاء عام به گفتار بود، و دعاء زاهدان به افعال، و دعاء عارفان به احوال. و گفته اند بهترین دعاها آنست که از اندوهی خیزد.» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۴۴۷-۴۴۸. نیز ← مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ص ۳۲۶-۳۲۷؛ فن نهم از کتاب نفائس الفنون (ج ۱، ص ۵۶۸-۵۹۵) علم دعوات است).

حافظ به ذکر و ورد دعا و التجا و نیاز - بویژه نیاز نیمشب و گریه سحری - اهمیت

می دهد:

- هر گنج سعادت که خدا داد به حافظ از یمن دعای شب و ورد سحری بود

- به صفای دل رندان صبحی زدگان
 - حافظا در کنج فقر و خلوت شبهای تار
 - دلا بسوز که سوز تو کارها بکند
 - ما شبی دست بر آریم و دعائی بکنیم
 - بلاگردان جان و تن دعای مستمندانست
 - به هیچ ورد دگر نیست حاجت ای حافظ
 - مرو به خواب که حافظ به بارگاه قبول
 - حافظ وصال می طلبد از ره دعا
 - ای گل خوش نسیم من بلبل خویش را مسوز
 - سحر با باد می گفتم حدیث آرزومندی
 - دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصودست

بس در بسته به مفتاح دعا بگشایند
 تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور
 نیاز نیمشبى دفع صد بلا بکند
 غم هجران ترا چاره ز جایی بکنیم
 که بیند خیر از آن خرمن که ننگ از خوشه چین دارد
 دعای نیمشب و ورد صبحگاهت بس
 ز ورد نیمشب و درس صبحگاه رسید
 یارب دعای خسته دلان مستجاب کن
 کز سر صدق می کند شب همه شب دعای تو
 خطاب آمد که واثق شو به الطاف خداوندی
 بدین راه و روش می رو که با دلدار پیوندی

بعد، بسا بیت و غزل در دیوان حافظ هست که سرایا مصداق دعاست و با لحن و صیغه دعا، اگرچه لفظ دعا یا ورد یا ذکر یا نظایر آنها را دربر ندارد. از جمله:

خدایا منعم گردان به درویشی و خرسندی

یا امثال این غزل:

یارب آن آهوی مشکین به ختن باز رسان

(نیز ← یارب: شرح غزل ۴۲، بیت ۱).

حافظ آنجا که گوید:

- بلا گردان جان و تن دعای مستمندانست

- دعای گوشه نشینان بلا بگرداند

- فرشته ات به دو دست دعا نگه دارد

نظر به حدیثی دارد که پیشتر نقل شد: لَا يَرُدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الدَّعَاءُ.

این نکته هم در دعای حافظ گفتنی است که در این مورد هم طنز را فراموش نکرده است؛ همچنانکه در اطراف نماز و روزه و تسبیح و سجاده و خرقة و توبه و صومعه و خانقاه و مسجد و سایر مقدسات هم طنزپردازی کرده است:

دعای پیرمغان ورد صبحگاه منست

در مصطبه دعای تو هر صبح و شام رفت

وز پی اش سوره اخلاص دمیدیم و برفت

- منم که گوشه میخانه خانقاه منست

- بر بوی آنکه جرعه جامت به ما رسد

- بس که ما فاتحه و حرز یمانی خواندیم

- دل گفت وصالش به دعا باز توان یافت
 - بگذر به کوی میکده تا زمره حضور
 - محراب ابرویت بنما تا سحرگهی
 - من چه گویم که ترا نازکی طبع لطیف
 - سالها دفتر ما در گرو صهبا بود
 - به نیم بوسه دعائی بخر ز اهل دلی
 - عاشق روی جوانی خوش و نوخاسته ام
 - ز شست صدق گشادم هزار تیر دعا
 - از هر کرانه تیر دعا کرده ام رها
 - دعای گوشه نشینان بلا بگرداند
 - بیا به میکده حافظ که بر تو عرضه کنم
 - حافظا سجده به ابروی چو محرابش بر
 - می کند حافظ دعائی بشنو آمینی بگو
 - تا به گیسوی تو دست ناسزایان کم رسد
 - شوق لب ت برد از یاد حافظ
 (۴) معنای این بیت ناظر است به، یا مقتبس است از این آیه قرآن مجید: واوفوا بعهدی
 اوف بعهدکم (پیمان مرا نگاه دارید تا پیمان شما را نگاه دارم. - بقره، ۴۰).

(۵) صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.
 - معنای بیت: ای باد خوشبو و هرزه گرد صبا وقتی که به حریم یار من راه یافتی و در زلف
 او پیچیدی به دل من که در جعد زلف او آشیان دارد سفارش کن که آن پناهگاه امن را از دست
 ندهد. این مضمون که دل عاشق در چین زلف معشوق مسکن دارد از مضامین شایع شعر
 فارسی و شعر حافظ است. نیز ← دل و زلف: شرح غزل ۱۲، بیت ۶.
 (۶) خدا نگه دارد در این بیت با همان شیوه و ظرافت به کار رفته است که «خدا مکناد» در
 این بیت نزاری:

امیدهاست مرا کز خودم جدا نکنی وگر تو قصد جدائی کنی خدا مکناد
 (دیوان، ص ۲۶۹)

مطرب عشق عجب ساز و نوائی دارد
عالم از ناله عشاق مبادا خالی
۳ پیر دُردی کش ما گرچه ندارد زر و زور
محترم دار دلم کاین مگس قندپرست
از عدالت نبود دور گرش پرسد حال
۶ اشک خونین بنمودم به طیبیان گفتند
ستم از غمزه میاموز که در مذهب عشق
نغز گفت آن بت ترسابچه باده پرست
۹ خسروا حافظ درگاه نشین فاتحه خواند
وز زبان تو تمنای دعائی دارد

ناصر بخارائی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:
زلف مشکین تو زنجیر بلائی دارد بسته بر هر سر موئی سروپائی دارد
(دیوان، ص ۲۳۵)

و سلمان ساوجی قصیده‌ای بر همین وزن و ردیف و قافیه:
چمن از بلبل و گل برگ و نوائی دارد عالم از طلعت نوروز صفائی دارد
(دیوان، ص ۷۷)

(۱) مطرب عشق: علی الظاهر مطرب عشق اضافه تشبیهی است. یعنی عشق چون
مطرب، که ساز و نوائی دارد. اما می‌توان برای آن معنای دیگری هم قائل شد. استاد فروزانفر
دو نوع مطرب در دیوان کبیر مولانا نشان داده است: (۱) مطرب عشق؛ (۲) مطرب زر. مطرب

عشق مطربی است که از روی عشق ساززند و محرك او در زدن ساز، عشق باشد. مطرب زر
مطربی است که به طمع زر، ساززند:

هله من مطرب عشقم دگران مطرب زر دف من دفتر عشق و دف ایشان دف تر
(فرهنگ نوادر لغات، ج ۷ دیوان، ص ۴۳۴)

- نقش: «در روزگاران گذشته، یکی از انواع تصنیفها را نقش می نامیدند... يك قطعه
موسیقی بی کلام یا با کلام و توصیفی است که در هر دستگاه یا مقامی اجرا می شود.» (حافظ
و موسیقی، ص ۲۱۳-۲۱۸).

- نغمه: «نغمه در اصطلاح موسیقی به معنای صدا یا نوت موسیقی است. در روزگار ما این
لفظ در معنای گوشه یا لحن یا آوازه نیز استعمال می شود.» (پیشین، ص ۲۱۰).

- «راه» در «راه به جایی دارد» در معنای موسیقائی اش (← راه: شرح غزل ۷۶، بیت ۴)

نیست. ولی در هر حال با ساز و نوا و نقش و نغمه و زدن ایهام تناسب دارد.

(۲) ناله عشاق: هم ناله ایهام دارد و هم عشاق. ناله جز معنای مترادف با آه و زاری، معنای
موسیقائی هم دارد. «حافظ در اشعار خود مکرر این لفظ را به کار برده است و در مواردی
معنای آواز خواندن یا سرآیدن یا تغنی کردن و در دیگر موارد معانی بانگ، صدا و آوا را از کلمه
ناله اراده کرده است... ناله در این بیت به قرینه آهنگ خوش، به معنای آواز حزین است...»
(حافظ و موسیقی، ص ۲۰۱-۲۰۲). در شعر حافظ بارها ناله چنگ، ناله نی، ناله دف و ناله
بم و زیر به کار رفته است.

«عشاق» هم ایهام دارد: الف) عاشقان؛ ب) پرده موسیقائی خاصی به همین اسم (←
پرده: شرح غزل ۱۴، بیت ۴). حافظ در جاهای دیگر هم «عشاق» را با همین ایهام به کار برده
است:

- حافظ چو ساز مجلس عشاق ساز کرد خالی مباد عرصه این بزمگاه از او
- به وقت سرخوشی از آه و ناله عشاق به صوت و نغمه چنگ و چغانه یاد آرید

(۳) پیر دردی کش: همان پیرمغان است ← پیرمغان: شرح غزل ۱، بیت ۴. دردی کش
← دردکشان: شرح غزل ۷، بیت ۵.

(۴) مگس قندپرست: یعنی مگسی که به قند (مطلق شیرینی) علاقه مفرط دارد. رابطه بین
شیرینی و مگس در غزل فارسی، بویژه غزل سعدی، سابقه دارد. سعدی گوید:

بعد از این شعر نخواهم که نویسم که مگس زحمت می دهد از بس که سخن شیرینست
(کلیات، ص ۴۴۴)

حافظ گوید:

- چه شکرهاست در این شهر که قانع شده اند شاهبازان طریقت به مقام مگسی
- طمع در آن لب شیرین نکردنم اولی ولی چگونه مگس از پی شکر نرود
- معنای بیت: قدر دل مرا بدان که این شیدای شهد وصال یا جمال تو، هر چند در اصل
ارج و اعتباری نداشت و در پایه مگسی بود، ولی از زمانی که هواخواه و دوستدار تو شد، فر
و دولت هماوار پیدا کرده است (← هما: شرح غزل ۶۶، بیت ۱).

(۵) معنای بیت: حافظ می خواهد با مبالغه مخاطب را شرمند سازد. به این شرح که
عبادت و احوالپرسی شاه از همسایه گدا حتماً ممدوح و مقبول است و نه فقط ضرری به
عدالت نمی زند بلکه عین آن است، ولی حافظ با مبالغه می گوید اگر هم چنین کاری بکنی
صدمه ای به ملکه عدالت نمی خورد.

(۶) اشک خونین: از کلیشه های غزل فارسی است. و کنایه از این است که اشک عاشق از
شدت گریستن، آغشته به خون شده است. دیده خونبار و خونفشان در غزل فارسی بسیار
است. عراقی گوید:

ز دو دیده خونفشانم ز غمت شب جدائی چه کنم که هست اینها گل باغ آشنائی
(کلیات عراقی، ص ۲۹۹)

خاقانی گوید:

صبحدم چون کله بند آه دودآسای من چون شفق در خون نشیند چشم شب پیمای من
مجلس غم ساخته است و من چو بید سوخته تا به من راوق کند مژگان می پالای من
(دیوان، ص ۳۲۰)

حافظ گوید:

- ز گریه مردم چشمم نشسته در خونست

- اشک خونین من از سرخ برآمد چه عجب

گاه از آن به لعل رمانی تعبیر می کند:

ز چشمم لعل رمانی چو می خندند می بارند

گاه به رنگ شفق:

اشک من رنگ شفق یافت ز بی مهری یار

گاه به گلنار:

باغبان همچو نسیم ز در خویش مران کاب گلزار تو از اشک چو گلنار منست

به خون دیده و دیده خون شده هم اشاره دارد:

- ز حسرت لب شیرین هنوز می بینم که لاله می دمد از خون دیده قرهاد

- دیده ها در طلب لعل یمانی خون شد

- طبیب، درد، دوا ← درد: شرح غزل ۱۰۸، بیت ۴.

(۷) مصراع دوم این بیت از دیر باز به صورت کلمه سائره یا ضرب المثل درآمده است؛ اما در کل معنای بیت حذف و ایجازی مشاهده می شود. می گوید از غمزه خود ستمگری را یاد مگیر، زیرا در مذهب عشق، حساب و کتابی هست و اگر ستم کنی به جزای عمل خود می رسی. مرادش حسن طلب و جلب مهر بانی یار است.

- عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۸) ترسابچه: ترسابچه برابر با مغبچه پسرکی است که در میخانه (= خرابات) خدمت می کند. فرق ترسابچه با مغبچه این است که علی الظاهر ترسابچه مسیحی (ترسا) است. در جای دیگر گوید:

این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می گفت بر در میکده ای با دف و نی ترسائی
و مغبچه (← شرح غزل ۷، بیت ۳) زردشتی است. ولی وجه اشتراکشان این است که هر دو خادم جوان و خوب روی میخانه اند.

- شادی خوردن: به شادی روی کسی خوردن، یعنی به اصطلاح عصر جدید به سلامتی او باده نوشیدن، که از رسمهای کهن میخواری است. پاسخ این عمل، یعنی خوردن به شادی کسی این است که او در جواب می گوید: نوش. یعنی نوشین و گوارا باد. (← نوش: شرح غزل ۱۵۳، بیت ۳). در جاهای دیگر گوید:

- بر جهان تکیه مکن و رقدحی می داری شادی زهره جبینان خور و نازک بدنان
- رطل گرانم ده ای مرید خرابات شادی شیخی که خانقاه ندارد
- سخانماند سخن طی کنم شراب کجاست بده به شادی روح و روان حاتم طی

دکتر خانلری بر آن است که این اصطلاح یعنی [به] شادی [کسی] خوردن ایهام دارد. در کتاب سمک عیار «شادی خوردن» معنی اصطلاحی خاصی دارد و از آداب و رسوم عیاران است. در این کتاب که طبق دلایلی حافظ از وجود آن باخبر بوده، یا حتی آن را خوانده بوده است، اصطلاح «شادی خورده» درست به معنی و مترادف «مرید» و «سرسپرده» در اصطلاح صوفیان است. (برای تفصیل در این باب ← «سه کلمه در شعر حافظ»، نوشته دکتر پرویز ناتل خانلری، در مقالاتی درباره زندگی و شعر حافظ، ص ۱۹۸-۱۹۹). اصل این کشف و

تحقیق به احتمال بسیار از استاد فروزانفر است. (← شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۱۵ - ۶۱۶). شادی خوردن در ادب پیش از حافظ سابقه دارد؛ رودکی در قصیدهٔ خمیه «مادر می» در اشاره به این رسم کهن می گوید:

- خود بخورد نوش و اولیاش همیدون گوید هر يك چو می بگیرد شادان:
شادی بوجعفر احمد بن محمد آن مه آزادگان و مفخر ایران
(محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، ص ۵۰۷)

سعدی گوید:

- غم شربت ز خون دلم نوش کرد گفت این شادی کسی که در این دور خرمست
(کلیات، ص ۴۳۹)

- هرگز اندر همه عالم نشناسم غم و شادی مگر آن وقت که شادی خور و غم خوار تو باشم
(کلیات، ص ۵۵۹)

خواجو گوید:

- بابت پیمان شکن پیمانه نوش و غم مخور زانک شادی خورده پیمانه می باید شدن
(دیوان، ص ۴۷۳)

سلمان گوید:

می خورم جام غمی هر دم به شادی رخت خرم آنکس کو بدین غم شادمانی می کند
(دیوان، ص ۲۹۳)

- شاهد آن نیست که موئی و میانی دارد
 شیوه حور و پری گرچه لطیفست ولی
 ۳ چشمه چشم مرا ای گل خندان دریاب
 گوی خوبی که برد از تو که خورشید آنجا
 دلنشان شد سخنم تا تو قبولش کردی
 ۶ خم ابروی تو در صنعت تیراندازی
 در ره عشق نشد کس بیقین محرم راز
 با خرابات نشینان ز کرامات ملاف
 ۹ مرغ زیرک نزند در چمنش پرده سرای
 بنده طلعت آن باش که آنی دارد
 خوبی آنست و لطافت که فلانی دارد
 که به امید تو خوش آب روانی دارد
 نه سوار نیست که در دست عنانی دارد
 آری آری سخن عشق نشانی دارد
 برده از دست هر آنکس که کمانی دارد
 هر کسی بر حسب فکر گمانی دارد
 هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد
 هر بهاری که به دنباله خزانی دارد
 مدعی گو لغزو نکته به حافظ مفروش
 کلك ما نیز زبانی و بیانی دارد

سعدی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

آن شکر خنده که پرنوش دهانی دارد

همچنین سلمان ساوجی:

آنکه ز ابرو و مژه تیر و کمانی دارد

همچنین کمال خجندی:

گرچه سرو چمن از آب روانی دارد

نه دل من که دل خلق جهانی دارد
 (کلیات، ص ۴۷۳)

چشمها کرده سیه قصد جهانی دارد
 (دیوان، ص ۳۳۱)

نتوان پیش قدت گفت که جانی دارد
 (دیوان، غزل ۴۵۸)

(۱) شاهد ← شرح غزل ۸، بیت ۷.

— آن: استاد فروزانفر در شرح این کلمه می نویسد: «حالت و کیفیتی که ناگفتنی ولی دریافتنی است؛ زیبایی از آن جهت که صفت نتوان کرد، لیکن به ذوق در توان یافت. و این در اصل از مصطلحات صوفیان بوده و سپس تداول عام یافته است. [مولوی گوید:]

— آن کس که ز تو نشان ندارد گر خورشیدست آن ندارد
— در هر طرفی یکی نگاریست صوفی تو نگر که آن که دارد
— ای چشم و چراغ شهر یاری والله بخدا که آن تو داری»
(فرهنگ نوادر لغات، ج ۷ دیوان، ص ۱۸۵-۱۸۶)

سنائی گوید:

از یوسف خوشتری که در حسن
کمال الدین اسماعیل گوید:
قد بلند و رخ خوب سرو و گل را هست
خواجو گوید:
قمر گفتم چو رویت دلفروزست
سلمان گوید:
ترا آنیست در خوبی که هر کس آن نمی داند

آن داری و یوسف آن ندارد
(دیوان، ص ۱۱۷)
ولیک هیچ دورا حسن و لطف آن تو نیست
(دیوان، ص ۷۳۳)
ولیکن چون بدیدم آن ندارد
(دیوان، ص ۲۲۸)
خطی گل بر ورق دارد که جز بلبل نمی خواند
(دیوان، ص ۳۲۰)

کمال خجندی گوید:

— در حسن دارد آنی وز لطف هم دهانی
— پیران کاردیده شناسند آن حسن
چندان که بازجوئی آن هست و نیست اینش
(دیوان، غزل ۵۸۹)
در روزگار حسن تو مائیم پیر کار
(دیوان، غزل ۵۵۰)

حافظ گوید:

— از بتان آن طلب ارحسن شناسی ای دل
— اینک می گویند آن بهتر ز حسن
این کسی گفت که در علم نظر بینا بود
یار ما این دارد و آن نیز هم

لب لعل و خط مشکین چو آنش هست و اینش هست بنازم دلبر خود را که حسنش آن و این دارد

(۲) حور ← شرح غزل ۱۶۰، بیت ۴.

— فلانی: علامه قزوینی درباره این کلمه می نویسد: «این کلمه را که ما امروز با یاء معروف استعمال می کنیم، یعنی مثل مزدگانی، و آمال و امانی و بورانی و نحو ذلك، حافظ همه جا با یاء مجهول یعنی مثل یاءات تنکیر از قبیل تیر و کمانی و خانه و سامانی (و این کار هیچ پایانی ندارد) استعمال کرده. و با همین نوع یاءات تنکیر همیشه قافیه بسته است. از جمله [همین بیت] و:

ای صبا نکهتی از کوی فلانی به من آر»

(یادداشت‌های قزوینی، ج ۳، ص ۳۲۹-۳۳۰)

توضیح آنکه یاء نکره یا مجهول با یاء معروف قافیه نمی شود. یعنی سخن شناسان آن را عیب دانسته و فصحا از آن پرهیز کرده اند. لذا در این مثالها که از حافظ نقل شد، الزام قافیه نیز مؤید سخن علامه قزوینی است. جای دیگر هم حافظ این کلمه را به کار برده است: بنفشه دوش به گل گفت و خوش نشانی داد که تاب من به جهان طره فلانی دارد و قافیه این غزل هم یاء نکره است. عطار گوید:

در بند خلق مانده و در زهد آن کنی تا گویدت کسی که فلانیست پارسا

(دیوان، ص ۷۰۷)

سلمان، تحقیقاً با یاء نکره، گوید:

گفتم از من هیچ ذکری می رود در حلقه ای گفت سودا بین که تشویش فلانی می دهد

(دیوان، ص ۳۳۰)

(۵) دلنشان: «مطبوع، مرغوب، مقبول، خوش آیند. نشاننده دل. مطیع و متقاعدکننده دل.» (لغت نامه) حافظ در جای دیگر گوید:

بزمگاهی دلنشان چون قصر فردوس برین

می توان گفت دل نشان فرقی — یا فرق چندانی — با دل نشین ندارد. دل نشان از نظر

ترکیب و ساختمان مانند خاطر نشان است. یعنی در خاطر نشانده، یا در خاطر نشسته.

دل نشان هم یعنی در دل نشانده یا بر دل نشسته. البته «نشان» را می توان مرخم نشانده هم

گرفت. حافظ تعبیر دیگری به صورت «شاه نشان» دارد:

وزیر شاه نشان خواجه زمین و زمان که خرمست بد و حال انسی و جانی

شاه نشان یعنی منصوب از جانب شاه. گو اینکه این مثال هم دوپهلوست و در لغت نامه

دهخدا به صورت مرخم فاعلی هم معنا شده است.

- معنای بیت: از زمانی («تا» در اینجا حاکی از آغاز است. برای تفصیل — «تا»: شرح غزل ۴۵، بیت ۳) که تو شعر مرا پسندیده‌ای سخن من دلنشین و مطبوع طبایع واقع شده. آری نشان صحت و صدق سخن عشق این است که تو بهذیری و بهپسندی.

۶) معنای بیت: ابروی کمائی تو در انداختن تیر غمزه چندان هنرمندست که همه کمانداران و سلحشوران را خلع سلاح کرده است. مصراع دوم این بیت دوگونه قراءت می‌شود:

الف) برده از دست، هر آنکس که کمائی دارد. یعنی هر کس را که صاحب کمان و ادعای تیراندازی است از دست برده و از پا انداخته است. «از دست بردن» به این معنی در حافظ سابقه دارد:

از دست برده بود خممار غم سحر دولت مساعدا آمد و می در پیاله بود

ب) برده از دست هر آنکس که کمائی دارد. یعنی هر جا که کمائی در دست تیراندازی بود، از دست صاحبش بدر آورده و گویی او را خلع سلاح کرده است.

۸) خرابات نشین: یعنی ساکن و مشتری یا معتکف خرابات. کمابیش برابر با خراباتی. در جای دیگر گوید: یاد باد آنکه خرابات نشین بودم و مست... نیز — خرابات: شرح غزل ۷، بیت ۵. شادروان معین بر آن است که این بیت، و بیت «مدعی گو لغز» تعریض به عماد فقیه دارد (حافظ شیرین سخن، ص ۲۰۵) نیز — شرح غزل ۷۶.

- کرامات: نگارنده این سطور مقاله مفصلی در بررسی و توصیف و تحلیل کرامات و خوارق عادات دارد. در بخشی از مقدمه آن چنین آمده است: «کرامات (مفرد آن کرامت) اعمالی است خارق العاده که از اولیاء و صالحان، اعم از پارسایان و صوفیان و پاکدلان، سر می‌زند. از مرتاضان نیز ظاهر می‌گردد که در این صورت یا باید مرتاضان را صالح شمرد یا اگر طالع اند، باید کارشان را جزو سحر و شعبده و شیادیهای مشابه به شمار آورد. بعضی از کرامات مشهور عبارتند از: رؤیاهای صادق (خوابهایی که راست درمی‌آید)، اشراف بر ضمائر (فکر خوانی و پی بردن به مافی الضمیر کسی)، بر آب رفتن — بدون غرق شدن —، بر آتش رفتن و نسوختن، طی الارض، طی زمان، رام کردن آنی حیوانات درنده، از غیب ظاهر ساختن اشیاء و نظایر آن؛ و در بعضی از فرقه‌های صوفیانه، عملیات نمایشی غریبی چون آتش خوردن، شمشیر و نیزه بر اعضای خود زدن و التیام سریع یافتن آن زخمها و اعمال مشابه دیگر که از فرهنگی تا فرهنگ دیگر فرق می‌کند.

«فرق کرامت با معجزه در این است که معجزه فقط از پیامبران، بعد از آغاز دعوت و همراه با تحدی سر می‌زند. در غیر این صورت اگر عمل خارق العاده‌ای از پیامبر سر بزند کرامت شمرده می‌شود. آنچه از خوارق عادات که از اولیاء و صالحان سر بزند کرامت نام دارد. بسیاری از شیعیان برای ائمه اطهار (ع) نیز قائل به معجزه‌اند، ولی چون معجزه منسوب به ائمه مقرون به تحدی نیست، به يك تعبیر از مقوله کرامت شمرده می‌شود. فرق کرامت با سایر خوارق عادات این است که هر کرامتی خارق العاده است، ولی هر امر خارق العاده‌ای کرامت نیست. در کرامت شرط این است که از صالحان صادر شود و نیت و هدف خیر داشته باشد، نه مقصود نمایشگرانه و ماجراجویانه یا بیهدفانه...» («غیب جهان و جهان غیب، بحثی در کرامات و خوارق عادات». نوشته بهاء الدین خرمشاهی. کیهان فرهنگی، سال دوم، شماره ۱، فروردین ۱۳۶۴، ص ۲۲).

اشاعره به کرامات اولیاء الله — در عین تفاوت آن با معجزه — اعتقاد دارند. قاضی عضدایجی صاحب مواقف، متکلم بزرگ و استاد و ممدوح حافظ، و شارح مواقف می‌نویسند: «از نظر ما کرامات اولیاء جایز است و ما از این نظر با کسانی که خوارق عادات را جایز نمی‌دانند، از جمله استاد ابواسحاق و حلیمی (از اشاعره) و اغلب معتزله جز ابوالحسین، مخالفیم. امام فخر رازی در اربعین گفته است که معتزله کرامات اولیاء را انکار می‌کنند و ابواسحاق که از ما (اشاعره) است با آنان موافق است حال آنکه اکثر یاران ما قائل به ثبوت و صحت آنند. ابوالحسین بصری هم که از معتزله است با ما موافق است. دلیل جوازش مطابق با اصول معتقدات ماست و آن اینکه وجود ممکنات مستند به قدرت فراگیر الهی است و نظر به قدرت او هیچ چیز ممتنع نیست، و واجب نیست که افعال او غرض داشته باشد و شك نیست که کرامت امری ممکن است چه از فرض وقوعش فی نفسه محالی لازم نمی‌آید. اما از موارد وقوعش یکی در قصه مریم است که بدون تماس با مرد آبستن شد و روزی‌اش از غیب به نزدش آماده شد. و از نخل خشکیده‌ای برای او خرماي تازه می‌افتاد و نظیر این گونه امور از معجزات زکریا و علائم ظهور عیسی (ع) نیز بود. در قصه آصف هم از این نوع کرامات هست. از جمله باز آوردن تخت بلقیس از راه دور در يك چشم به هم زدن؛ و این معجزه سلیمان (ع) نبود، چه این کارها را که به دست آصف جاری کرد، مقارن با ادعای نبوتش نبود. همچنین در قصه اصحاب کهف که خداوند بیش از سیصد سال زنده و خفته نگهشان داشت بی آنکه آسیبی ببینند و آنان پیامبر نبودند. و این امور خارق العاده‌ای که در این قصص بیان شد، از مقوله معجزه نیست، زیرا شرط معجزه را فاقد است و آن شرط

عبارتست از همراهی دعوی با تحدی [= مبارزه طلبی و نظیره جوئی] ...» (شرح مواقف، ص ۵۷۸-۵۷۹).

نظرگاه حافظ نسبت به کرامات دوگانه دوگونه است. کرامات یا صحیحتر خوارق عادات مدعیانه و توأم با زرق و ریا و رعونت را نفی می کند. از جمله در همین بیت مورد بحث، همچنین:

- حافظ این خرقه بیند از مگر جان بیری
کاتش از خرقه ناموس و کرامت برخاست
- چندانکه زدم لاف کرامات و مقامات
هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد
- گر انگشت سلیمانی نباشد
چه خاصیت دهد نقش نگینی
- صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد
بنیاد مکر با فلك حقه باز کرد
بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه
زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد
اما به کرامات انبیاء و اولیاء و صالحان که در سنت شریعت و طریقت مقبول است، اعتقاد دارد:

- فیض روح القدس ار بازمدد فرماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد
که در این بیت قائل به کرامات اولیا (= دیگران = جز انبیاء) است. چه فیض روح القدس پس از عیسی (ع) منقطع نشده و همیشگی است.

- دلا بسوز که سوز تو کارها بکند
نیاز نیمشبى دفع صد بلا بکند
ز ملك تا ملكوتش حجاب بردارند
هرآنكه خدمت جام جهان نما بکند
- ما شبى دست بر آریم و دعائی بکنیم
غم هجران ترا چاره ز جائی بکنیم
- درونها تیره شد باشد که از غیب
چراغی بر کند خلوت نشینی

دیگر از ادله اعتقاد حافظ به کرامت، اعتقاد اوست به اسم اعظم و سرورش یا هاتف غیبی:

- اسم اعظم بکند کار خود ای دل خوش باش...

- اسم اعظم کرد از او کوتاه دست اهرمن

نیز ← سرورش: شرح غزل ۲۳، بیت ۳.

دیگر اینکه به طى الارض یا به تعبیر دیگر طى یا درهم نوردیده شدن زمان و مکان - که از مقالات اهل کرامت است - اشاره دارد:

طی زمان بین و مکان در سلوك شعر
کاین طفل، یکشبه ره یکساله می رود

نیز ← دعا: شرح غزل ۶۸، بیت ۳.

- معنای بیت: ای صوفی نمای مدعی کرامات که اهل شید و شعبده و عوامفریبی هستی،

با خرابات نشینان رند و حقیقت پرست و هشیار دم از کرامات مزین و بدان که حرفت بیجا است و ادعایت خریدار و خواهان ندارد. «هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد» احتمالاً متأثر و مقتبس است از این کلمه سائره عربی: لكل مقام مقال (برای هر جایی، سخنی است درخور آن. - مجمع الامثال، میدانی، ج ۲، ص ۱۹۸. جمله شماره ۳۳۸۵).

(۹) معنای بیت: زیرکان دل در یار یا دولت ناپایدار نمی بندند، همچنانکه مرغ زیرک در چمن هر بهاری که در دنباله اش خزانی باشد، آشیان نمی سازد و سراپرده نمی زند. اما ضبط قزوینی تقریباً منحصر به فرد است. ضبط خانلری و سودی: «مرغ زیرک نشود در چمنش نغمه سرای» است. ضبط عیوضی - بهروز و قریب: «مرغ زیرک نشود در چمنش پرده سرای» است. و در لغت نامه دهخدا هم به همین شکل مطرح شده و پرده سرای را «نغمه سرای، مطرب، نغمه خوان» معنی کرده است.

(۱۰) كلك ← شرح غزل ۱۶، بیت ۹.

جان بی جمال جانان میل جهان ندارد	هر کس که این ندارد حقّا که آن ندارد
با هیچ کس نشانی زان دلستان ندیدم	یا من خبر ندارم یا او نشان ندارد
هر شب نمی درین ره صد بحر آتشینست	دردا که این معما شرح و بیان ندارد
سرمنزل فراغت نتوان زدست دادن	ای ساروان فروکش کاین ره کران ندارد
چنگ خمیده قامت می خواندت به عشرت	بشنو که پند پیران هیچت زیان ندارد
ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز	مستست و در حق او کس این گمان ندارد
احوال گنج قارون کایام داد بر باد	در گوش دل فروخوان تا زر نهان ندارد
گر خود رقیب شمعست اسرار ازو بپوشان	کان شوخ سربریده بند زبان ندارد

۹ کس در جهان ندارد يك بنده همچو حافظ

زیرا که چون تو شاهی کس در جهان ندارد

شادروان غنی بر آنست که به ظن قوی این غزل راجع به دوره امیر مبارزالدین است و در بیت ششم آن مراد از «محتسب» مبارزالدین است (← بحث در آثار و احوال و افکار حافظ، ج ۱، ص ۱۸۲).

۱) واج آرائی یا هم حرف «جیم» در مصراع اول قابل توجه است. برای تفصیل بیشتر در این باره ← واج آرائی: شرح غزل ۱۲۲، بیت ۲. «این» اشاره به جمال جانان یا خود جانان است، و «آن» اشاره به جان.

۲) معنای بیت: می توان گفت این بیت بیانگر کیفیت معرفت انسان به خداوند است. می گوید من (= سالک = نوع انسان) در هیچ نظریه و مکتب فلسفی و کلامی و عرفانی، نشان و صفت واقعی آن دلستان (= معشوق ازلی = خداوند) را نیافتم. و از دو حال خارج نیست: یا

عنقا شکار کس نشود و او بی نشان یعنی شناخت ناپذیر و ذات اقدس او در غیب الغیوب، مجهول الکنه و مستور است، یا علم و فضل و فهم و وهم بشری را در این حوزه راه نیست. در جای دیگر شبیه به همین مضمون گوید:

مردم در این فراق و در آن پرده راه نیست
یا هست و پرده دار نشانم نمی دهد
(۳) این بیت در بیان مشکلات عشق است که آسان می نمود اول ولی افتاد مشکلها. حتی شبنمی در این راه به سان صد دریای آتشین خوف و خطر دارد. این مضمون در دیوان حافظ شایع است:

- شیر در بادیۀ عشق تو روباه شود
- طریق عشق طریقی عجب خطرناکست
- راهیست راه عشق که هیچش کناره نیست
- در ره منزل لیلی که خطرهاست به جان
- در زلف چون کمندش ای دل میبچ کانجا
- تو خفته ای و نشد عشق را کرانه پدید
- اهل نظر دو عالم در یک نظر بیازند
آه از این راه که دروی خطری نیست که نیست
نعود بالله اگر ره به مقصدی نبری
آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست
شرط اول قدم آنست که مجنون باشی
سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت
تبارك الله ازین ره که نیست پایانش
عشقست و داو اول بر نقد جان توان زد
(۴) فراغت: فراغت صورتی است از فراغ که فارسی زبانان از دیر باز به کار برده اند. یعنی مصدر فراغت در زبان عربی و فرهنگهای معتبر و کهن عربی وارد نشده است، ولی در ادبیات منظوم و منثور فارسی و شعر حافظ هر دو صورت به کار رفته است. غزالی می نویسد: «صفت دوم آنکه [گیرنده زکات] اهل علم بود که چون به صدقه وی فراغت علم یابد، وی در ثواب علم شریک بود.» (کیمیا، ج ۱، ص ۲۰۱). همچنین: «... و ایشان سبب فراغت و عبادت این قوم بودند.» (پیشین، ص ۲۹۱).

انوری گوید:

دارم همه انواع بزرگی و فراغت
خود می دهد این شعر بدین شکر گواهی
(دیوان، ص ۴۹۱)

خاقانی می نویسد: «بنده عزلت و فراغت اختیار کرده است.» (منشآت خاقانی، ص

۸۴). نظامی گوید:

بسوی اوج فراغت چسان کنم پرواز
ازین حسیض که بشکسته است بال و پر
(گنجینه گنجوی، ص ۱۹۷)

کمال الدین اسماعیل گوید:

حکایت غم دل با تو من چرا گویم تو خود ز حال من و دل فراغتی داری

(دیوان، ص ۷۳۲)

سعدی گوید:

- ترا فراغت ما گر بود و گر نبود مرا به روی تو ازهر که عالمست فراغ

(کلیات، ص ۵۳۷)

- مور گرد آورد به تابستان تا فراغت بود زمستانش

«فراغت با فاقه نپیوندد و جمعیت در تنگدستی صورت نبندد.» (کلیات، ص ۱۶۴)

همچنین: «مشغول کفاف از دولت عفاف محرومست و ملک فراغت زیر نگین رزق

معلوم.» (کلیات، ص ۱۶۵).

- اگر تو فارغی از حال دوستان یارا فراغت از تو میسر نمی شود مارا

(کلیات، ص ۴۱۲)

- نه فراغت نشستن نه شکیب رخت بستن نه مقام ایستادن نه گریزگاه دارم

(کلیات، ص ۵۵۶)

- نه نشاط دوستانم نه فراغ بوستانم بروید ای رفیقان به سفره که من اسیرم

(کلیات، ص ۵۵۷)

حافظ هم فراغت و فراغ را به یکسان در شعر خود به کار برده است:

- دل ما به دور رویت ز چمن فراغ دارد که چو سرو پای بندست و چو لاله داغ دارد

سر ما فرو نیاید به کمان ابروی کس که درون گوشه گیران ز جهان فراغ دارد

.....

من و شمع صبحگاهی سزدار به هم بگرییم که بسوختیم و از ما بت ما فراغ دارد

- چنان به حسن و جوانی خویشتن مغرور که داشت از دل بلبل هزارگونه فراغ

- مراد خانه سروی هست کاند رسایه قدش فراغ از سرو بستانی و شمشاد چمن دارم

- طبیب عشق منم باده خور که این معجون فراغت آرد و اندیشه خطا ببرد

- خوشا آن دم کز استغنای مستی فراغت باشد از شاه و وزیرم

- دویار زیرک و از باده کهن دومنی فراغتی و کتابی و گوشه چمنی

- بر من فتاد سایه خورشید سلطنت و اکنون فراغتست ز خورشید خاورم

- ساروان: این کلمه و نیز کلمه کاوین / کابین به هر دو صورت یعنی هم با «و» و هم با «ب»

به کار رفته است. برای تفصیل ← شرح غزل ۳۱، بیت ۳.

- فروکش: «فرو آمدن در جائی. اقامت کردن و در جائی ماندن» (برهان). به صورت فروکش شدن و فروکش کردن به کار می رود. در جای دیگر گوید:

دل گفت فروکش کنم این شهر به بویش بیچاره ندانست که یارش سفری بود
(۵) چنگ ← شرح غزل ۱۱۵، بیت ۱.

- پند پیران: ایهام سه گانه دارد: الف) کنایه از چنگ است به قرینه خمیده قامتی؛ ب) کنایه از شاعر که پیرانه و مشفقانه نصیحت می کند، «جوانان سعادت مند پند پیر دانا را» دوست دارند؛ پ) کتابی به نام پند پیران. اما این ایهام سوم گویا درست نیست. زیرا کتابی که به این نام و با این نشان انتشار یافته: پند پیران [مجهول المؤلف]. متنی فارسی به ظاهر از قرن پنجم هجری. به تصحیح دکتر جلال متینی. تهران، ۱۳۵۷، نامش بر ساخته مصحح است. لذا اشاره ای که نگارنده این سطور در ذهن و زبان حافظ، ص ۱۱۰، کرده بودم، درست نیست. این ایهام در صورتی درست بود که «پند پیران» نام قدیم و اصیل این کتاب بود. نظیر ایهام با قانون و شفا و کیمیای سعادت که در شعر حافظ هست.

شبيه به مضمون این بیت در جای دیگر گوید:

می ده که سر به گوش من آورد چنگ و گفت خوش بگذران و بشنو از این پیر منحنی

(۶) رندی ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶. محتسب ← شرح غزل ۲۵، بیت ۱.

(۷) گنج قارون ← قارون: شرح غزل ۵، بیت ۹.

- در گوش دل: بعضی از حافظ شناسان «گوش گل» را از «گوش دل» صحیح تر و مناسب تر می دانند. آقای سید ابوالقاسم انجوی شیرازی نوشته است: «این بیت در نسخ معتبر در يك مصراع یعنی مصراع دوم نسخه بدلی هم دارد که این است: «با غنچه باز گوئید تا زر نهان ندارد.» در حالی که این کلمه «دل» به حکم ابیات دیگری از خواجه حافظ درست نیست، و کلمه صحیح آن «گل» است. چنانکه در این بیت همان مضمون را در قالب دیگری بیان می کند:

زر از بهای می اکنون چو گل دریغ مدار که عقل کل به صدت عیب متهم دارد
و باز در آن غزل بلند «ز کوی یار می آید نسیم باد نوروزی» همین مضمون را بار دیگر، با ظرافت و دقت جواهرسازی بی بدیل و مرصع کار آورده است:

چو گل گر خرده ای داری خدارا صرف عشرت کن که قارون را غلطها داد سودای زراندوزی
(«متون قرن هشتم و تصحیح دیوان حافظ»). نوشته سید ابوالقاسم انجوی شیرازی در مقالاتی درباره زندگی و شعر حافظ، ص ۸۹.

ضبط این مصراع در خانلری و سودی و افشار چنین است: با غنچه بازگوئید تا زر نهان ندارد. دو نسخه بدل خانلری و یک بدل از افشار «در گوش گل فروخوان» است. ضبط عیوضی - بهروز، و قریب نیز «در گوش گل فروخوان» است. ضبط جلالی - نذیر احمد: «در گوش گل فروگوی». با این حساب پشتوانهٔ روائی «گوش گل» - در برابر گوش دل - قوی و قابل اعتماد است.

(۸) رقیب ← شرح غزل ۳۸، بیت ۱. «سر بریده» ← شمع سرگرفته: شرح غزل ۵۴.

بیت ۲.

روشنی طلعت تو ماه ندارد
 گوشه ابروی تست منزل جانم
 ۳ تا چه کند با رخ تو دود دل من
 شوخی نرگس نگر که پیش تو بشکفت
 دیدم و آن چشم دل سیه که تو داری
 ۶ رطل گرانم ده ای مرید خرابات
 خون خور و خامش نشین که آن دل نازک
 گو برو و آستین به خون جگر شوی
 ۹ نی من تنها کشم تطاول زلفت
 پیش تو گل رونق گیاه ندارد
 خوشتر ازین گوشه پادشاه ندارد
 آینه دانی که تاب آه ندارد
 چشم دریده ادب نگاه ندارد
 جانب هیچ آشنا نگاه ندارد
 شادی شیخی که خانقاه ندارد
 طاقت فریاد دادخواه ندارد
 هرکه درین آستانه راه ندارد
 کیست که او داغ آن سیاه ندارد

حافظ اگر سجده تو کرد مکن عیب

کافر عشق ای صنم گناه ندارد

خاقانی و کمال الدین اسماعیل هر یک غزلی بر همین وزن و ردیف (با قافیه متفاوت) دارند. خاقانی گوید:

صد يك حسن تو نوبهار ندارد طاقت جور تو روزگار ندارد
 (دیوان، ص ۵۷۷)

کمال الدین اسماعیل گوید:

تاب جمال تو آفتاب ندارد با خم زلفت بنفشه تاب ندارد
 (دیوان، ص ۷۷۷)

کمال خجندی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

آنچه تو داری به حسن، ماه ندارد جاه و جمال تو پادشاه ندارد

(دیوان، غزل ۲۹۶)

۳) آه و آئینه: از زوجهای شعری است مثل سنگ و سبو، ذره و آفتاب، کیش و قربان، آستین و آستان. قدما آه را دشمن آئینه و تباه کننده جلوه و جلای آن می دانستند بویژه که آینه های قدیم بیشتر از جنس فلز بوده است تا شیشه، لذا آه و آئینه را مثل سنگ و سبو و کارد و پنیر و آتش و پنبه و نظایر آن غالباً با هم به کار می بردند.

سنائی گوید:

آفت آینه آهست شما از سر عجز پیش آن روی چو آئینه چرا آه کنید

(دیوان، ص ۱۸۰)

ظهیر گوید:

آئینه دلم سیه از آه سینه شد آئینه را سیه شود آری ز آه روی

(دیوان، ص ۲۷۲)

کمال الدین اسماعیل گوید:

به پیش چهره تومن زغمدمی نزنم که پیش آینه دانی که آه نتوان کرد

(دیوان، ص ۶۹۹)

سعدی گوید:

- تو روشن آینه ای ز آه دردمند بترس عزیز من که اثر می کند در آینه آه

(کلیات، ص ۷۴۵)

- گر آئینه از آه گردد تباه شود روشن آئینه دل به آه

(کلیات، ص ۳۹۲)

- ای آینه ایمنی که ناگاه در تو رسد آه دردمندی

(کلیات، ص ۶۵۶)

خواجو گوید:

- مگذار که رخسار تو کائینه حسن است از آه جگر سوختگان زنگ بگیرد

(دیوان، ص ۲۶۰)

آه کز دود دل نیارم کرد پیش آینه جمالش آه

(دیوان، ص ۷۵۸)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- یارب این آینه حسن چه جوهر دارد که در او آه مرا قوت تأثیر نبود

- آئینه ایست جام جهان بین که آه ازو

- سر مکش حافظ ز آه نیمشب

- یارب آن زاهد خود بین که بجز خویش ندید

- مهر تو عکسی بر ما نیفکند

- حافظ عروس طبع مرا جلوه آرزوست

- آینه دانی که تاب آه ندارد

- آه کز طعنه بدخواه ندیدم رویت

نیست چون آینه ام روی ز آهن چه کنم

- معنای بیت: «تا» یعنی باید منتظر بود و دید (برای تفصیل در این باره ← «تا»: شرح

غزل ۴۵، بیت ۳) که سرانجام آه من دل شکسته با حسن بی پروای تو چه خواهد کرد. بدان

که آینه حسن تو، طاقت آه مرا ندارد.

(۴) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

(۵) دل سیه: این کلمه مخصوصاً وقتی که صفت چشم قرار گیرد، ایهام دارد: الف)

قسی القلب سختدل، سیاه دل؛ ب) دارای نقطه سیاه در وسط (= دل) چشم. طبعاً دارنده چنین

صفتی سیه چشم خواهد بود. حافظ در موارد دیگر هم همین ایهام را به کار برده است:

- غلام مردم چشمم که با سیاه دلی هزار قطره بیارد چو درد دل شمرم

- دلم ز نرگس ساقی امان نخواست به جان چرا که شیوه آن ترک دل سیه دانست

این نحوه کاربرد این کلمه در شعر کمال الدین اسماعیل سابقه دارد:

خونریز شد ز پردلی این چشم دل سیاه زنهار تا رخت ندهد زینهار چشم

(دیوان، ص ۱۱۳)

- جانب... نگاه داشتن: این تعبیر نیز ایهام کلی دارد الف) جانب داری و حمایت و

هواداری چنانکه در جای دیگر گوید:

هر آنکه جانب اهل خدا نگه دارد خدش در همه حال از بلا نگه دارد

ب) نگاه کردن به سوی کسی یا چیزی چنانکه سعدی هم همین ایهام را به طرز زیبایی

به کار برده است:

تومی روی و مرا چشم دل به جانب تست ولی چه سود که جانب نگه نمی داری

(کلیات، ص ۶۲۲)

(۶) رطل ← شرح غزل ۵۵، بیت ۸.

- خرابات: ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

- شادی شیخی ← شادی خوردن: شرح غزل ۶۹، بیت ۸.

- خانقاه ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

- معنای بیت: ای ساقی و ای دوستدار خرابات، برای من رطل گران بیاور تا به شادی شیخی (پیری) بنوشم که از قید زهد و ظواهر شریعت و طریقت رهایی یافته است و خانقاهی که مظهر تکلف طریقت است ندارد.

(۷) خون خوردن: این تعبیر هنوز در محاوره و کتابت فارسی زنده است. در گذشته این تعبیر به همین معنای رنج و غصه خوردن و تحمل مصائب به کار رفته است. خون خوردن معنای دیگری هم دارد و آن این است که معشوق مجازاً خون عاشق را بخورد، یعنی کمال جور و جفا را در حق او کردن. اینک هر دو معنا را در مثالهایی از شعر پیش از حافظ و شعر خود او ملاحظه می کنیم.

الف) خون خوردن به معنای رنج بردن و دم برنیاوردن، عطار گوید:
- حد تو صبر کردن و خون خوردن است و بس زیرا که حد وادی هجران پدید نیست
(دیوان، ص ۸۷)

- خونم بخوری و نیست یک شب تا از تو هزار خون نخوردم
(دیوان، ص ۴۰۵)

حافظ گوید:

- بر آستان میکده خون می خورم مدام روزی ما ز خوان قدر این نواله بود

- در آب و رنگ رخسارش چه جان دادیم و خون خورديم...

- حافظ چه نالی گر وصل خواهی خون بایدت خورد در گاه و بیگاه

- مهر بر لب زده خون می خورم و خاموشم

- خون خوری گر طلب روزی ننهاده کنی

خون جگر خوردن هم مترادف با همین خون خوردن است. چنانکه حافظ گوید:

- مدام خون جگر می خورم ز خوان فراق

- می مخور با همه کس تا نخورم خون جگر

ب) خوردن معشوق، خون عاشق را. خاقانی گوید:

- خاک توام مرا چه خوری خون به دوستی جان منی مرا مکش اکنون به دوستی

خونم همی خوری که ترا دوستم بلی ترك این چنین کند که خورد خون به دوستی

سعدی گوید:

- اگر به خوردن خون آمدی هلا برخیز
(کلیات، ص ۴۴۹)
- به لطف اگر بخوری خون من روا باشد
(کلیات، ص ۴۵۰)
- رنگ دستت نه به حناست که خون دل ماست
(کلیات، ص ۴۹۳)
- لب‌ت به خون عزیزان که می خوری لع‌لست
(کلیات، ص ۵۸۸)

حافظ گوید:

- خون ما خوردند این کافردلان
- خونم بخور که هیچ ملک با چنان جمال
- آشنایان ره عشق گرم خون بخورند
- نرگس مست نوازش کن مردم دارش
- (۸) آستین / آستان: دو کلمه آستین در مصراع اول و آستانه در مصراع دوم جناس [شبهه] اشتقاق دارند. حافظ در بیت دیگری این جناس را به صورت کاملتری بین آستان و آستین برقرار کرده است:

- حریم عشق را در گه بسی بالاتر از عقلست
این جناس در ادبیات قبل از حافظ سابقه وسیعی دارد. سنائی گوید:
- گر دعا‌های تهی‌دستان بر آن در بگذرد
باز گردد ز آستان با آستین پردعا
(دیوان، ص ۴۴)
- با توام هم‌خانه می‌دانند و من بر آستان
نحن محرومون نوشته بر طراز آستین
(دیوان، ص ۵۵۰)

انوری گوید:

- من کیم تا به آستانش رسد
دست نطقم ز آستین کلام
(دیوان، ص ۳۱۸)

خاقانی گوید:

- زین پس من و آستین پر زر
خاقانی و آستان جانان
(دیوان، ص ۳۴۶)

نظامی گوید:

هرچه نز قرآن طرازش برگشای از آستین هرچه نزامان بساطش درنورد از آستان
(گنجینه گنجوی، ص ۱۸۷)

عطار گوید:

بر درگه تو آسمان در آستین آورده جان سر برنگیرد يك زمان از آستان سبحانه
(دیوان، ص ۸۲۴)

نیز ← دیوان عطار، ص ۱۱۱، ۱۲۲، ۲۴۹.

سعدی گوید:

گر دست دهد که آستینش گیرم و نه بروم بر آستانش میرم
(کلیات، ص ۶۷۶)

نیز کمال الدین اسماعیل گوید:

زودش سزای خویش نهند اندر آستین هر ناسزا که قصد بدین آستان کند
(دیوان، ص ۱۷۳)

نیز ← دیوان خواجو، ص ۶، ۲۵۱.

«این آستانه» در مصراع دوم یعنی بارگاه عشق و تقرب الهی. چنانکه در جاهای دیگر
تعبیرات مشابهی چون «بدین درگاه» یا «در این حضرت» به کار برده است:

- بدین درگاه حافظ را چو می خوانند می رانند

- در این حضرت چو مشتاقان نیازآرند، ناز آرند

(۹) تطاول کشیدن: یعنی تحمل جور و جفا. تطاول ← شرح غزل ۶۵، بیت ۲. کشیدن
← شرح غزل ۱۸۴، بیت ۳.

(۱۰) گناه نداشتن کافر عشق تلمیح با ماجرای شیخ صنعان یا نظایر او در میان سالکان
طریقت دارد. یعنی بر آن است که ترك اولای شرعی ضرری به عشق و ایمان نمی زند. در جای
دیگر گوید:

گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین گفتا به کوی عشق همین و همان کنند
نیز ← شیخ صنعان: شرح غزل ۴۸، بیت ۶.

- ای گدایان خرابات خدا یار شماست
 - تو خانقاه و خرابات در میانه مبین
 خدا گواست که هرجا که هست با اویم
 و سرانجام به اوج این سه می‌رسیم:

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم
 آری خرابات یا خرابات مغان در این مرحله همان دیر مغان است (نیز نگاه کنید به: دیر مغان:
 شرح غزل ۲، بیت ۲؛ میخانه: شرح غزل ۳۳، بیت ۱)

معنای بیت: می‌ترسم که ملامتگران و بدگویان ما دردکشان، سرانجام به این زهد خام
 خود ادامه ندهند و ایمانشان را در راه خرابات بر باد دهند. شبیه به این مضمون گوید:
 زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار که ره از صومعه تا دیر مغان اینهمه نیست
 (۶) کشتی نوح و نوح: نوح (ع) از انبیای اولوالعزم است و داستان او در چندین سوره
 از قرآن مجید آمده است (کاملتر از همه سوره نوح و آیات ۲۵ تا ۴۹ سوره هود). نوح (ع) به
 پیامبری قوم خود مبعوث می‌شود. قومش دعوت او را نمی‌پذیرند و می‌گویند تو بشری همانند
 ما هستی و جز بی‌سر و پایان به تو نمی‌گروند. نوح (ع) می‌گوید: نه خزائن الهی در دست من
 است و نه علم غیب می‌دانم و نه فرشته‌ام و مؤمنانی را که در چشم شما خوار می‌نمایند نیز
 نمی‌توانم از رحمت الهی نومید کنم. باری آنچه نوح (ع) به دعوت شبانروزی و پیدا و پنهان
 خود می‌افزود، اکثریت ایمان نمی‌آوردند تا پیام الهی رسید که کشتی بسازد. علامت آغاز
 عذاب الهی، یعنی طوفان عالمگیر، فوران آب از تنور بود. سپس نوح (ع) از هر جانور
 زوجی برگرفت و به کشتی برد. زن، و یکی از فرزندان نوح (کنعان) با او همراهی نکردند. لذا
 چون طوفان و باران سیل‌آسا در گرفت همانند سایر کافران غرق شدند. سپس به امر الهی
 زمین آبها را فروکشید و باران بند آمد، و امر الهی اجرا شد و کشتی بر کوه (جودی) آرام
 گرفت (سوره هود، تلخیص و اقتباسی از آیات ۲۵ تا ۴۹). حافظ در اشاره به نوح (ع) و
 طوفان گوید:

- یار مردان خدا باش که در کشتی نوح هست خاکی که به آبی نخرد طوفان را
 - گرت چون نوح نبی صبر هست در غم طوفان بلا بگردد و کام هزار ساله برآید
 - پیش چشم کمترست از قطره‌ای این حکایتها که از طوفان کنند
 - ای دل از سیل فنا بنیاد هستی بر کند چون ترانوحت کشتیبان ز طوفان غم مخور

معنای بیت: علامه قزوینی می‌نویسد: «در این بیت تلمیح است به قصه مشهور جسد آدم
 که نوح برای مهار کردن طوفان، که طغیانش از حد نگذرد، تبرکاً آن را همراه کشتی خود

(۳) عبارت «بادت گل رعنا ببرد» دارای جهش و جابه‌جائی ضمیر است. یعنی: باد گل رعنایت را ببرد. برای تفصیل و نمونه‌های بیشتر در این باب ← شرح غزل ۱۹۶، بیت ۴.

(۵) تماشا: «لفظ عربیست، مصدر از باب تفاعل. در اصل تماشى بود مأخوذ از مشى... به اصل لغت با یکدیگر پیاده رفتن است. چون یاران برای تفرج اکثر باهم پیاده سیر می‌کنند، لهذا در عرف به معنی تفرج و دیدن به شوق مستعمل شده...» (غیاث). در حافظ به چند معنی به کار رفته است:

الف) در معنی گشت و گذار و تفرج:

- خلوت گزیده را به تماشا چه حاجست

- مراد دل ز تماشای باغ عالم چیست

- اگر تمل لب جو و تماشا باشد

- قدحی درکش و سرخوش به تماشا بخرام

ب) به معنی دیدن:

- به تماشای تو آشوب قیامت برخاست

- بیا بیا که کرامی کند تماشائی

- بیا بیا و تماشای طاق و منظر کن

- گفتا برون شدی به تماشای ماه نو

پ) تأمل و اندیشه و عبرت:

دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست و ندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کرد

ت) تماشا معنای چهارمی هم دارد، چنانکه دکتر معین در حاشیه برهان آورده است:

«سرگرمی و مشغولی: "و بفرمود تا همه مطربان و مسخرگان و هزلان و سگان شکاری و بوزنه

و از این جنسها که تماشاء ملوک باشد، از سرای خلافت بیرون کردند."» (مجمل التواریخ و

القصص، ص ۳۶۴ و یب).

- معنای بیت: باتوجه به «هوس» و «لعبت باختن» معنای چهارم مناسب‌تر می‌نماید و

حاصل معنای بیت چنین می‌شود: الف) خیال خود را به وصف العیش خوش کرده‌ام، به این

امید که صاحب‌نظر اهل دل و سخاوت‌پیشه‌ای از راه برسد و کارسازی کند و وسایل تماشا و

طرب و بزم واقعی را فراهم سازد و خیال من به حقیقت پیوندد. ب) لعبت بازی هنری می‌کنم

تا صاحب‌نظر گوهرشناسی ارزش کار و هنر مرا دریابد و بگوید تماشا یعنی نمایش سرگرم

کننده و دیدنی و به قول امروز «تماشائی» است. این تماشا کمابیش برابر با نمایش است.

جالب این است که حافظ «تماشاخانه» را هم به کار برده است:
حلقه زلفش تماشاخانه باد صباست جان صد صاحب‌دل آنجا بسته يك مو ببین
که از تماشاخانه به معنای محل نمایش و تآثر به دور نیست.

(۶) علم و فضل ← علم: شرح غزل ۱۷۶، بیت ۲.

- نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

(۷) بانگ گاو / سامری / ید بیضا ← موسی (ع): شرح غزل ۱۲، بیت ۲.

- صدا باز دادن: آواز و آوازه یافتن، انعکاس یافتن ← صدا: شرح غزل ۸۲، بیت ۴.

- عشوه خریدن ← شرح غزل ۱۶۴، بیت ۵.

- دست بردن ← شرح غزل ۱۹، بیت ۲.

(۹) صرفه ز اعدا ببرد: یعنی از اعدا پیش افتد، بر آنها سبقت و غلبه جوید. ←

صرفه بردن: شرح غزل ۸، بیت ۸.

- معنای بیت: اگرچه راه عشق پر خوف و خطرست و کمانداران دشمن (با ایهام به زیبارویان کمان ابرو) در کمین رهسپران (عاشقان و سالکان) هستند، ولی اگر عشق را قرین معرفت کنی و دانسته و آگاهانه طی طریق کنی بر اعداء و موانع و مشکلات غلبه خواهی یافت.

اگر نه باده غم دل ز یاد ما ببرد نهیب حادثه بنیاد ما ز جا ببرد
اگر نه عقل به مستی فروکشد لنگر چگونه کشتی ازین ورطه بلا ببرد
۳ فغان که با همه کس غایبانه باخت فلک که کس نبود که دستی ازین دغا ببرد
گذار بر ظلماتست خضر راهی کو مباد کاتش محرومی آب ما ببرد
دل ضعیفم از آن می کشد به طرف چمن که جان ز مرگ به بیماری صبا ببرد
۶ طبیب عشق منم باده ده که این معجون فراغت آرد و اندیشه خطا ببرد

بسوخت حافظ و کس حال او به یار نگفت

مگر نسیم پیامی خدای را ببرد

(۱) در شعر فارسی و شعر حافظ بارها به غمزدائی باده اشاره شده است. ← غمزدائی

می: شرح غزل ۱۲۷، بیت ۳.

- نهیب: «به کسر نون، لغت فارسی خالص است.» (حواشی غنی، ص ۱۸۴). در لغت نامه دهخدا چندین معنی برای نهیب آمده است. معنی مناسب با این مورد، که به بیت حافظ هم استناد کرده گزند، آسیب و دستبرد است. بعضی معتقدند نهیب عربی است: «به کسر اول و دوم اماله نهاب است که لفظ عربی باشد به معنی هیبت و ترس و بیم و عظمت و آواز مهیب و غارت.» (غیاث). و «مبدل آن در فارسی نهیو است.» (حاشیه برهان). در حاشیه لغت نامه آمده است: «ناظم الاطباء به کسر و فتح هر دو ضبط کرده است. و صورت متداول آن به فتح اول است. و اما راجع به اصل کلمه به فرض آنکه اماله نهاب باشد، معانی آن با نهاب بکلی فرق دارد. چه نهاب در عربی جمع نهب است، به معنی غارت و غنیمت؛ اما نهیب فارسی مطلقاً به این معانی مستعمل نیست.» مؤید دیگر بر فارسی بودن این کلمه آن

است که در لغت فرس اسدی ضبط است به معنای «ترس و بیم». این کلمه يك بار دیگر در شعر حافظ در ضمن قطعه‌ای به کار رفته است:

از نهیش پنجه می‌افکند شیر در بیابان نام او چون می‌شنید
(۲) فروکشیدن لنگر: یا لنگر فروکشیدن: یعنی لنگر انداختن (لغت‌نامه).

- معنای بیت: باده‌گساری پناه و ملجأ خردمندان است و اگر عقل لنگر یعنی متانت خود را به مدد باده حفظ نکند چگونه می‌تواند در توفان حوادث، از ورطه سختیها و بدبختیهای زندگی رهایی یابد.

(۳) غائبانه باختن: یعنی غائبانه و بدون حضور، از راه دور، یا به اشاره و غیرمستقیم بازی کردن. فرهنگ غیاث اللغات در تعریف «غائب باز» نوشته است: «شطرنج باز کامل که خود از حریف [به کنار، به دور] نشسته، بواسطه دیگری مهره به خانه‌ها دواند و بر حریف مات کند.» (نیز ← واژه‌نامه غزلهای حافظ). ناصر بخارائی گوید:

به شاه و فیل و فرس غائبانه می‌بازد قضا به امر تو بر روی هفت رقعۀ خاک
(دیوان، ص ۳۱۷)

کمال خجندی گوید:

- نیست بازی با رخ او عشق پنهان باختن با چنان رخ غائبانه نیست آسان باختن
(دیوان، غزل ۸۲۰)

- کمال فاردلعب نظر توئی امروز بدان میان و دهان غائبانه باخته‌ای
(دیوان، غزل ۹۱۹)

- دستی... ببرد: «دست بردن: فائق شدن در شرط و نذر و قمار و مسابقه و امثال آن» (لغت‌نامه) و در اینجا این تعبیر ایهام دارد. الف) يك دست شطرنج ببرد؛ ب) سبقت بگیرد و غلبه کند. در جاهای دیگر گوید:

- سرشك من که ز طوفان نوح دست برد ز لوح سینه نیارست نقش مهر تو شست
- بانگ گاوی چه صدا باز دهد عشوه مخر سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد

عطار این تعبیر را با همان ایهام حافظ به کار برده است:

از فلك نرگس او نرد دغا قرب صد دست به يك دستان برد
(دیوان، ص ۱۴۸)

و بهتر از او کمال الدین اسماعیل:

توئی که بلبل طبع تو بر بساط نشاط هزار دست فزون از هزار دستان برد
(دیوان، ص ۴۰۰)

همچنین کمال خجندی گوید:

دستی نتوان برد کمال از فلک و مهر مادام که بازیچه این مهره و طاسی
(دیوان، غزل ۹۵۹)

- دغا: ← شرح غزل ۱۱۶، بیت ۷.

- معنای بیت: جای تأسف است که زمانه و روزگار نه رویاروی بلکه غائبانه بازی می کند و آدمی مقهور بازیهای اوست و کسی نیست که به طور کلی بر او غلبه یابد یا در يك بازی بر او چیره گردد. ضمناً تعبیرات این بیت یادآور بیتی از سعدی است:

سعدی نه مرد بازی شطرنج عشق تست دستی به کام دل ز سپهر دغا که برد
(کلیات، ص ۴۷۵)

(۴) ظلمات ← شرح غزل ۲۴، بیت ۸.

- خضر: ابتدا باید گفت که خضر در شعر فارسی سه تلفظ دارد یکی خُضر بر وزن صدر چنانکه در همین بیت حافظ به کار رفته است. دوم خَضر بر وزن خشن، چنانکه این دو تلفظ (یا تلفظ اول و سوم) در این بیت مولانا مشاهده می شود:

گر خضر در بحر کشتی را شکست صد درستی در شکست خضر هست
(مثنوی، ج ۱، ص ۱۶)

سوم: خَضر بر وزن ضرر. چنانکه عطار گوید:

دم عیسیست که با باد سحر می گذرد و آب خضرست که بر روی خضر می گذرد
(دیوان، ص ۱۵۰)

علاوه بر تلفظ اول، تلفظ دوم یا سوم نیز در شعر حافظ سابقه دارد:

- آب خضر نصیبه اسکندر آمدی

- روشنست اینکه خضر بهره سرابی دارد

خضر در سنت اسلامی یکی از اولیاء و شاید انبیاست. در قرآن مجید به عنوان مصاحب و مرشد موسی (ع) به او اشاره و از رفتار مرموز او یاد شده. از جمله بیدلیل سوراخ کردن کشتی و بیگناه کشتن يك غلام و بیهوده تعمیر کردن يك دیوار و سپس بی تابی موسی (ع) در دانستن رمز یا تأویل این کارها و سپس بیان تأویل آنها سخن رفته است (کهف، ۶۰-۸۳). در پیامبری خضر بین مفسران و قصه شناسان قرآن مجید اختلاف نظر است. بعضی او را با الیاس یکی می دانند. شبیه داستان خضر در داستان اسکندر و حماسه گیلگمش هم هست.

خضر نزد صوفیه از احترام بسیا برخوردارست؛ و او را نمونه ولی و پیر طریقت می شمارند.

چنانکه حافظ بارها به این صفت دستگیری و ارشاد او اشاره دارد. نزد عرفا موسی (ع) مظهر عقل است و خضر مظهر عشق. چنانکه نزاری گوید:

موسی نتوانست در آمد به ره خضر عاقل نتواند که شود پس رو عاشق
(دیوان، ص ۴۳۶)

ابوالعلاء عقیفی، مصحح و شارح فصوص الحکم ابن عربی، در تعلیقات خود بر این کتاب می نویسد: «ابن عربی اسم موسی و خضر را به صورت رمزی که نماینده دو نوع علم است به کار می برد. موسی نماینده علم ظاهر است که انبیاء برای امتهایشان می آورند، که همان علم شرایع است. خضر نماینده علم باطن یا حقیقت است که خداوند به اولیائش می آموزد. عبدالرزاق کاشانی در شرح فصوص اش (ص ۴۱۲) می گوید: "بدانکه خضر علیه السلام نشانه اسم الهی «الباطن» است و همشأن و هم مقام با روح است، و ولایت و غیب و اسرار قدر و علم هویت و انیت و علوم لدنی مر اوراست... و اما موسی علیه السلام، نشانه اسم الهی «الظاهر» است و علوم رسالت و نبوت و تشریع اوراست" گفت و گوی بین موسی و خضر منحصر و مخصوص به آن دو نیست، بلکه همسخنی و هماهنگی ایست بین مطلق رسول و مطلق ولی. لذا چنانکه از عبارت منقول از کاشانی هم برمی آید صوفیه این شخصیت اسطوره آمیز غریب موسوم به خضر را از اقطاب خویش می شمارند.» (فصوص الحکم، ... والتعلیقات علیه بقلم ابوالعلاء عقیفی، ص ۳۰۵).

حافظ در اشاره به دستگیری و ارشاد خضر گوید:

مباد کاتش محرومی آب ما ببرد	- گذار بر ظلماتست خضر راهی کو
ظلماتست بترس از خطر گمراهی	- قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن
ز یمن همتش کاری گشاید	- مگر خضر مبارك پی درآید
که این تنها به آن تنها رساند	- مگر خضر مبارك پی تواند

خضر رهنمای گمشدگان دریا و کشتی شکستگان و رهاینده آنهاست. حافظ گوید:

ای خضر پی خجسته مدد کن به همتم	- دریا و کوه در ره و من خسته و ضعیف
پیاده می روم و همراهان سوارانند	- تو دستگیر شو ای خضر پی خجسته که من

گویند نام خضر با خُضرة (سرسبزی) هم ریشه است؛ و این از آن است که هر جا - بویژه بر زمین خشك - که می نشست یا می گذشت آن موضع سبز می شد (گل و گیاه از آن می روئید)، یا از آن است که بر سجاده سبز نماز می گزارد. حافظ از این صفت با عنوان «پی خجسته» یا «مبارك پی» یعنی خوشقدم - آنکه قدمش میمون و با شکون است - یاد می کند.

یکی از نکات برجسته قصه خضر در این است که خضر و الیاس (برخلاف اسکندر که گاه همان ذوالقرنین گرفته شده) در درون ظلمات، به سرچشمه آب حیات راه یافتند و از آن نوشیدند و عمر جاودانه یافتند. آب حیات در شعر حافظ به آب زندگی و آب حیوان و آب خضر و آب خضر نامیده شده است. برای تفصیل در این باب ← آب خضر: شرح غزل ۲۴، بیت ۸. (نیز ← قصص الانبیاء نیشابوری، ص ۳۳۸-۳۴۲؛ کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۱۳-۷۳۰؛ ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، ص ۹۴۶-۹۵۶؛ لسان العرب، ماده «خضر»، همچنین: دایرة المعارف اسلام (انگلیسی). برای رابطه خضر با تشیع و انعکاس خضر در فرهنگ شیعه ← سفینه البحار، ماده «خضر».)

- معنای بیت: گذار ما در سیر و سلوکی که داریم، همچون اسکندر به ظلمات افتاده است؛ و باید راهنمای بصیری چون خضر پیدا کرد، وگرنه بیم آن هست که از رسیدن به چشمه آب حیات و ره بردن به سرمنزل مقصود - وصال یار یا کشف حقیقت - محروم شویم و آتش این حسرت و ناکامی، آبروی ما را بر باد دهد (آب بردن ← شرح غزل ۵۹، بیت ۱۰). محرومی اشاره به حرمان اسکندر از رسیدن به آب حیات دارد:

- سکندر را نمی بخشند آبی به زور و زر میسر نیست این کار
- آنچه اسکندر طلب کرد و ندادش روزگار جرعه ای بود از زلال جام جان افزای تو

(۵) می کشد: «می کشد» در فعل اینجا لازم است، یعنی جلب می شود، کشیده می شود، میل می کند، لذا «دل کشیدن» یعنی جذب شدن و متمایل شدن دل به چیزی. این «کشیدن» هنوز در ترکیب «میل کشیدن» (میل می کشد / میل نمی کشد) زنده است. خواجو گوید:

- دل ار به حلقه شوریدگان کشد چه عجب مرا که زلف تو در حلق جان طناب انداخت
(دیوان، ص ۶۵۲)

- هنگام صبحی نکشد بی گل و بلبل خاطر به گلستان من بی برگ و نوارا
(دیوان، ص ۶۲۷)

- جان بردن: دقیقاً یعنی جان به در بردن. ظهیر گوید:

گفتی از دست عشق جان نبری الحق این خود بشارت دگرست
(دیوان، ص ۳۴)

نظامی گوید:

- از جهان پیش از آنکه درگذری جان ببر تا ز مرگ جان ببری
(هفت پیکر، ص ۳۵۹)

- چون از آن غولخانه جان بردی صافی آشام تا کی از دُردی
(پیشین، ص ۲۵۲)

عطار گوید:

- جاننا نبرم جان ز تو زیرا که تو ترکی و ابروی تو در تیرزدن سخت کمانیست
(دیوان، ص ۶۷)

- جان نبرم از تو من خسته دل کانکه به تو داد دل او جان نبرد
(دیوان، ص ۱۴۹)

سعدی گوید:

- مگوی سعدی ازین درد جان نخواهد برد بگو کجا برم آن جان که از غمت ببرم
(کلیات، ص ۵۵۴)

- از دست او جان می برم تا افکنم در پای او تاتو نپنداری که من از دست او جان می برم
(کلیات، ص ۵۵۶)

خواجو گوید:

دل من جان ز غم عشق تو آسان نبرد وین عجب تر که اگر جان ببرد جان نبرد
(دیوان، ص ۶۶۶)

حافظ گوید:

- حافظ این خرقه بینداز مگر جان ببری

- من از دست غمت مشکل برم جان

- زچشم جان نشاید برد کزهر سو که می بینم

- ز چشم شوخ تو جان کی توان برد

- تو پنداری که بدگو رفت و جان برد

- بیماری صبا: نسیم صبا یا مطلق نسیم، بادی است آهسته خیز، که گاه می رود و گاه

می ایستد، مانند انسان بیماری که در هر چند قدم می ایستد و نفس تازه می کند. لذا از دیر باز

در شعر عربی و فارسی صبا یا نسیم را بیمار و علیل و بی طاقت خوانده اند (نیز ← حواشی

غنی، ص ۹۲، ۴۷۹). کمال الدین اسماعیل گوید:

- نفست صحت جان می بخشد گر چه چون باد صبا بیماری

(دیوان، ص ۳۵۰)

- به هر دو گام صبا دم زند سه جای و هنوز ز ناتوانی بر وی همی فتد خفقان

(دیوان، ص ۷۸)

- دل صبا نفسی نیست خالی از خفقان از آن سبب که شد از رشك لطف او بیمار

(دیوان، ص ۱۲۴)

- صبا کو با تن بیمار هر دم به جان کوشید در تیمار گلزار...

(دیوان، ص ۲۲۸)

عراقی گوید:

دید چون عندلیب ضعف نسیم به عیادت به مرغزار آمد

(دیوان، ص ۷۳)

ناصر بخارائی گوید:

- صبا افتان و خیزان گرد گل بسیار می گردد ضعیفست از دویدن دم به دم بیمار می گردد

چنان ضیق النفس دارد که گر سرعت کند در ره به او از ناتوانی دم زدن دشوار می گردد

(دیوان، ص ۳۸)

سلمان گوید:

- پیوسته تا بود سبب صحت بدن بیماری نسیم روانبخش در بهار...

(دیوان، ص ۱۳۰)

- به بوی خلق تو یابد حیات و برخیزد نسیم صبح که جان می دهد ز بیماری

(دیوان، ص ۲۲۸)

حافظ خود بارها به نسیم بیمار یا بیماری نسیم (صبا) اشاره دارد:

- چون صبا با تن بیمار و دل بی طاقت به هواداری آن سرو خرامان بروم

- با صبا افتان و خیزان می روم تا کوی دوست وز رفیقان ره استمداد همت می کنم

- با ضعف و ناتوانی همچون نسیم خوش باش بیماری اندرین ره بهتر ز تن درستی

- کاهل روی چو باد صبا را به بوی زلف هر دم به قید سلسله در کار می کشی

- به بوی او دل بیمار عاشقان چو صبا فدای عارض نسرین و چشم نرگس شد

- معنای بیت: دل ضعیف و بیمارگون من از آن میل به چمن و گشت و گذار دارد که مگر

با توسل به امداد نسیم آهسته خیز و افتان و خیزان صبا، از دست مرگ جان به در ببرد. آری

بیماری صبا مانند بیماری چشم یارست که باید آن را حمل به صحت کرد!

(۶) فراغت ← شرح غزل ۷۱، بیت ۴.

۳ بیا که ترك فلك خوان روزه غارت کرد
 ثواب روزه و حج قبول آنکس برد
 مقام اصلی ما گوشه خراباتست
 بهای باده چون لعل چیست جوهر عقل
 نماز در خم آن ابروان محرابی
 ۶ فغان که نرگس جمّاش شیخ شهر امروز
 بروی یار نظر کن ز دیده منت دار
 هلال عید به دور قدح اشارت کرد
 که خاک میکده عشق را زیارت کرد
 خدّاش خیر دهد آنکه این عمارت کرد
 بیا که سود کسی برد کاین تجارت کرد
 کسی کند که به خون جگر طهارت کرد
 نظر به دُرد کشان از سر حقارت کرد
 که کار دیده نظر از سر بصارت کرد

حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ

اگرچه صنعت بسیار در عبارت کرد

(۱) «ترك فلك» اضافه تشبیهی است، یعنی فلك چون ترك، فلکی که بی محابا حمله می آورد و چرخ زمان را به پیش می برد. «خوان روزه غارت کرد» یعنی بساط روزه را درنوشت، یعنی ماه رمضان را سپری کرد. «غارت کردن خوان» همان رسم خوان یغماست (← شرح غزل ۳، بیت ۳)

- روزه: حافظ از روزه همانند نماز، غالباً به طنز، و از پایان گرفتن ماه روزه به شادی یاد

می کند:

- روزه یکسو شد و عید آمد و دلها برخاست
 نوبه زهد فروشان گرانجان بگذشت
 - گرفت شد سحور، چه نقصان صبح هست
 - زان می عشق کز و پخته شود هر خامی
 می زخمخانه به جوش آمد و می باید خواست
 وقت رندی و طرب کردن رندان پیدا است
 از می کنند روزه گشا طالبان یار
 گرچه ماه رمضانست بیاور جامی

- زان باده که در می‌کده عشق فروشنند ما را دوسه ساغر بده و گو رمضان باش
ممکن است بعضی گویند این می عشق، می عارفانه معنوی است. در پاسخ باید گفت
چنین باده‌ای با ماه رمضان، کمال توافق و تناسب را دارد، در این صورت چرا می گوید «گرچه
ماه رمضانست...» یا «گو رمضان باش»

- ساقی بیار باده که ماه صیام رفت در ده قدح که موسم ناموس و نام رفت
وقت عزیز رفت بیا تا قضا کنیم عمری که بی حضور صراحی و جام رفت
و در دوبیتی که ذیلا نقل می شود، بی آنکه دست از طنز بردارد، اندک حرمتی به روزه می گذارد:
- روزه هرچند که مهمان عزیزست ای دل صحبتش موهبتی دان و شدن انعامی
- ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید از نظر تا شب عید رمضان خواهد شد
آری حافظ معتقد است که باید باطن عبادات را که روح عشق است دریافت:
ثواب روزه و حج قبول آنکس برد که خاک می‌کده عشق را زیارت کرد
- هلال / قدح: معنای مصراع دوم این است که هلال نودمیده عید فطر که شباهت
فراوانی به دایره اطراف قدح یعنی لبه مستدیر آن دارد، به زبان حال اشارت کرد که موسم قدح
گرفتن و شادخواری است. شادروان غنی در اینجا اشتباه کرده است. مچه در یادداشت
مربوط به این بیت چنین نوشته است: «دور قدح یعنی چرخاندن و به دور انداختن قدح.
همیشه دور به همین معناست: ادر کاساً.» (حواشی غنی، ص ۱۹۲).

البته به دور بزم بارها در حافظ اشاره شده:

- در بزم دور يك دو قدح درکش و برو
- ساقیا در گردش ساغر تعلل تا به چند دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایدهش
حافظ در غزل دیگر هم عین همین مصراع را به کار برده:
همینکه ساغر زرین خور نهان گردید هلال عید به دور قدح اشارت کرد
در این بیت در مورد خورشید و ساغر زرین تشبیه محسوس به محسوس به کار برده است. یا
در جای دیگر ماه نو را به داس تشبیه می کند:

مزرع سبز فلك دیدم و داس مه نو
یا در جای دیگر ماه نو یعنی ظاهر مشهود ماه نو را به یاری که روبنده دارد و فقط هلال واره‌ای
از چشم و ابرویش پیدا است تشبیه کرده است:
شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو ابرو نمود و جلوه گری کرد و رو بیست
در مثال دیگر هم باز تشبیه محسوس به محسوس با هلال ارائه می دهد:

به یاد شخص نزارم که غرق خون دلست هلال را ز کنار افق کنید نگاه
در جاهای دیگر گوید:

- هلال عید در ابروی یار باید دید
- گفتا برون شدی به تماشای ماه نو از ماه ابروان منت شرم باد رو
از مجموع این مثالهای متفاوت و متعدد صریحاً برمی آید که هیئت ظاهری هلال را در نظر می آورد و هلال به دور یعنی لبه یا کناره هلال وار قدح اشاره دارد. شاید آنچه تا اینجا گفته شد فیصله دهنده بحث نباشد، اما این دو بیت قاطع دعواست:

- عشق من با خط مشکین تو امر و زی نیست دیر گاهیست کزین جام هلالی مستم
- شبی دل را به تاریکی ز زلفت باز می جستم رخت می دیدم و جامی هلالی باز می خوردم
«جام هلالی» یعنی جامی که هلال وار است.

تشبیه شکل ظاهر و لبه منحنی جام یا قدح به هلال پیشینه کهنی دارد. رودکی گوید:
چون روز علم زند به نامت ماند چون یکشبه شد ماه به جامت ماند
(محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، ص ۵۱۵)

انوری گوید:

- بزمگاه ترا هلال قدح همه وقتی پر آفتاب عفار
(دیوان، ص ۱۸۳)

- دید آسمان که غره هر ماه چتر اوست زین روی ماه یکشبه را شکل جام داد
(دیوان، ص ۱۲۲)

شکل هلال و بدر ز تأثیر شمس نیست این هست عکس جام تو وان ظل خوان تو
(دیوان، ص ۴۰۰)

سلمان گوید:

- بخت را روز شبابست و جهان را شب عید رخ ز خورشید و هلال قدح باده متاب
(دیوان، ص ۳۱)

- شفق آمد چو می و ماه نو عید چو جام غرض آنست که امشب شب جامست و مدام
(دیوان، ص ۱۸۱)

در پایان این بحث باید گفت این مصراع ایهام دوگانه و حتی سه گانه ای دارد و «دور قدح» سه معنی می دهد: ۱) کناره منحنی و لبه هلال وار قدح که ظاهرترین معانی است؛ ۲) آنچه دکتر غنی می گوید، یعنی بزم دور که در آن قدح به گردش درمی آید؛ ۳) زمانه، یعنی عهد

میگساری چنانکه در جای دیگر گوید:

- به دور لاله دماغ مرا علاج کنید

گر از میانه بزم طرب کناره کنم

- طمع به دور دهانت زکام دل بیریدم

(و «دور» در مصراع اخیر نیز ایهام دارد).

(۲) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۳) خرابات ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

(۴) معنای بیت: حافظ در دو بیت دیگر که مانند بیت حاضر طنز دارد، به معارضه عقل و

باده اشاره دارد:

- ز باده هیجت اگر نیست این نه بس که ترا

دمی ز وسوسه عقل بیخبر دارد

- ساقیا دیوانه‌ای چون من کجا دربر کشد

دختر رزرا که نقد عقل کابین کرده‌اند

در بیت مورد بحث می‌گوید همانا به گوهر عقل (با از کف نهادن عقل) است که می‌توان لعل

گرانبهای باده سرخ را به دست آورد. از من بپذیر (← بیا: شرح غزل ۲۳، بیت ۱) که در این

معامله سود با کسی است که عقل را داد و باده را گرفت.

(۵) معنای بیت: نمازی که وضو یا طهارتش به خون یا خون جگر باشد، در حافظ

سابقه‌های دیگر هم دارد:

- خوشا نماز و نیاز کسی که از سردرد

به آب دیده و خون جگر طهارت کرد

- طهارت ار نه به خون جگر کند عاشق

به قول مفتی عشقش درست نیست نماز

منشأ این مضمون باید از حلاج باشد که گفت: رکعتان فی العشق لا یصح وضوءهما الا

بالدم (نماز عشق دو رکعت است که وضوی آن جز به خون - شهادت - درست نیاید)

(قوس زندگی حلاج، ص ۳۰)

- ابروان محرابی ← ابرو و محراب: شرح غزل ۴۴، بیت ۱۱.

(۶) نرگس: یعنی چشم ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

جمّاش: شادروان غنی در شرح این کلمه می‌نویسد: «[جمش] در عربی به معنی نشگون

گرفتن است. یحیی بن اکثم در وصف غلام مأمون می‌گوید: ایا قمراً جمّشته فتغضبا

معنی اصلی تجمیش مغازله و ملاعبه است. سعدی می‌گوید:

- نه صورتیست مزخرف عبارت سعدی

چنانکه بر در گرما به می‌کشد نقاش

که برقعیست مرصع به لعل و مروارید

فرو گذاشته بر روی شاهدی جمّاش

[کلیات، ص ۷۹۵]

حافظ و سعدی کلمه جماش را به معنی دلبر استعمال کرده اند... معنی [ای] که قاموس از لغت جماش می دهد همان لوند است.» (حواشی غنی، ص ۱۱۶).
 زمخشری در اساس البلاغة جماش را غزّیل یعنی عشقباز و عاشق پیشه معنی کرده است؛ و مؤنث آن را جمّاشه یاد می کند. معنای دیگری که فرهنگهای عربی (اساس البلاغة؛ قاموس و لسان العرب) برای جمش ذکر می کنند، نوره کشیدن است، و به نوره جموش و جمیش می گویند. در حاشیه برهان به نقل از شرح قاموس در تعریف مرد جماش آمده است: «یعنی مردی است پیش آینده بزنان، گویا که طلب می کند زهار سترده از ایشان.» همین تعریف در لسان العرب هم مذکور است. جماش در عرف شعرای فارسی زبان به این معانی آمده است: شوخ، مست، آرایش کننده، فریبنده، دلربا، دلفریب، فسونکار (برهان، لغت نامه، فرهنگ معین). رودکی گوید:

خُلُخیان خواهی و جماش چشم گرد سرین خواهی و بارک میان
 (محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، ص ۵۰۹)

سنائی گوید:

ای عارض گل پوش سمن پاش تو خوش ای چشم پر از خمار جماش تو خوش
 (دیوان، ص ۱۱۴۶)

انوری گوید:

جماش بدان دو چشم عیار قلاش بدان دو زلف ناهب
 (دیوان، ص ۱۳۴)

سعدی گوید:

- تا جهان بوده ست جماشان گل از سلحداران خار آزرده اند
 (کلیات، ص ۴۹۲)
 - دگر بار از پریرویان جماش نمی باید وفای عهد جستن
 (کلیات، ص ۵۸۲)

حافظ يك بار دیگر هم جماش را به کار برده است:

غلام نرگس جماش آن سهی سروم که از شراب غرورش به کس نگاهی نیست
 - شیخ شهر ← زاهد: شرح غزل ۴۵، بیت ۱.
 - درد کشان ← شرح غزل ۷، بیت ۵.
 - حدیث عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

- واعظ ← زاهد: شرح غزل ۴۵، بیت ۱.
- صنعت کردن: یعنی تصنع و ظاهر سازی. در فرهنگ معین به بازی کردن و ملعبه ساختن تعریف شده است. حافظ در جاهای دیگر گوید:
- صنعت مکن که هر که محبت نه راست باخت عشقش به روی دل در معنی فراز کرد
- حافظم در مجلسی، دردی کشم در محفلی بنگر این شوخی که چون با خلق صنعت می کنم

صوفی نهاد دام و سر حقّه باز کرد
 بنیاد مکر با فلك حقّه باز کرد
 بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه
 زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد
 ۳ ساقی بیا که شاهد رعناي صوفیان
 دیگر به جلوه آمد و آغاز ناز کرد
 این مطرب از کجاست که ساز عراق ساخت
 واهنگ بازگشت به راه حجاز کرد
 ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم
 زانچ آستین کوتاه و دست دراز کرد
 ۶ صنعت مکن که هر که محبت نه راست باخت
 عشقش به روی دل در معنی فراز کرد
 فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید
 شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد
 ای کبک خوش خرام کجامی روی بایست
 غره مشو که گربه زاهد نماز کرد
 ۹ حافظ مکن ملامت رندان که در ازل
 ما را خدا ز زهد ریا بی نیاز کرد

عطار غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:
 تا دوست بر دلم در عالم فراز کرد
 دل را به عشق خویش زجان بی نیاز کرد
 (دیوان، ص ۱۵۴)

همچنین اوحدی مراغه‌ای:
 ترکم به خنده چون دهن تنگ باز کرد
 دل را لبش ز تنگ شکر بی نیاز کرد
 (دیوان، ص ۱۴۶)

همچنین کمال خجندی:
 چشمش به سعی غمزه در فتنه باز کرد
 زلفت به ظلم دست تطاول دراز کرد
 (دیوان، غزل ۳۵۸)

(۱) صوفی ← شرح غزل ۶، بیت ۱.

- حقه / حقه باز: «حقه: ظرفی غالباً بلورین که مشعبد در زیر آن چیزی نهان کند و سپس آن چیز ناپیدا شود، یا به چیز دیگر بدل گردد. حقه باز: تردست و مشعبدی که چیزها زیر حقه نهد و چون برگیرد نهاده‌ها برجای نبود و ناپدید شده باشد. یا چیزی در حقه نهد و چیز دیگر بیرون کند. توسعاً مشعبد، شعبده باز، تردست، نیرنگ ساز...» (لغت نامه). «شیشه بازی» در این بیت حافظ نیز دارای ایهام به حقه بازی است:

شیشه بازی سرشکم نگری از چپ و راست گر برین منظر بینش نفسی بنشینی
کمال الدین اسماعیل گوید:

چو حقه‌هاست دل و غم چو مهره و گردون یکی مشعبد چابک که حقه می‌بازد
که جمله حقه خود زیر حقه‌ای دارد که پیش چشم تو از حقه‌اش پردازد
(دیوان، ص ۶۸۸)

به حقه‌بازان، مهره باز نیز می‌گویند (← «شعبده، شعوزه، بوالعجب» مجله یادگار، سال اول، شماره دوم، مهرماه ۱۳۲۳، ص ۷-۱۰).

(۲) بیضه در کلاه شکستن: «کنایه از مفتضح کردن و رسوا کردن است.» (غیاث اللغات)، «و اصل اصطلاح از این حکایت می‌آید که کسی تخم مرغ دزدید و در کلاه خود پنهان کرد. صاحب تخم مرغ که از او تحقیق می‌کرد و او منکر بود. در اثناء صحبت دستی به کلاه او زد و تخمها شکست. این تعبیر در تذکره مرآت الخیال در ذکر شیخ محمد سعید قریشی مولتانی هم به کار رفته:

اجل چو عاقبتش بیضه بشکند به کلاه ز تاج شاه چه فرقست تا به تاج خروس.
(حواشی غنی، ص ۲۹۰). در آندراج وجه تسمیه دیگر ذکر شده: «بیضه در کلاه کسی شکستن، کنایه از رسوا نمودن. مأخذش آنکه بازیگران بیضه را در کلاه یکی بگذارند و دیگران را گویند بشکن. او به هر دودست زور کند، بیضه غایب [غالب؟] شود و آنکس خجل گردد و مردم هنگامه در خنده آیند.» (آندراج، لغت نامه). کمال الدین اسماعیل گوید:

صبا به شعبده‌اش بیضه در کلاه شکست که با سپیده و زردست، بیضه‌سان نرگس
(دیوان، ص ۱۰۱)

- شعبده ← شرح غزل ۲۱، بیت ۸.

(۳) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

- شاهد ← شرح غزل ۸، بیت ۷.

(۴) این بیت آکنده از تلمیحات و اصطلاحات موسیقائی است: مطرب، ساز، عراق، آهنگ، بازگشت، راه، حجاز که شرح هر يك خواهد آمد.

- مطرب: «کلمه مطرب که در اشعار به معنی رامشگر یا خنیاگر به کار رفته است، به طور عام به خواننده و نوازنده و آهنگساز یا موسیقی دان نیز اطلاق می گردد، و در بعضی موارد اراده مطلق موسیقی یا ساز و آواز نیز از این لفظ شده است...» (حافظ و موسیقی، ص ۱۹۱) نیز ← می و مطرب: شرح غزل ۸۱، بیت ۲.

- ساز... ساخت: «ساز لفظی است عام برای کلیه آلات موسیقی، اعم از رشته ای و بادی و کوبه ای. ساختن: آفریدن، ابداع کردن، اجرا کردن، به گوش رسانیدن و هم نوا کردن.» (حافظ و موسیقی، ص ۱۳۶).

- عراق: «مقام نهم از دوازده مقام (= دستگاه) اصل بوده است. ولی در روزگار ما، عراق یکی از گوشه هائیکست که در مایه افشاری، و دستگاه ماهور و دستگاه راست پنجگاه می نوازند.» (حافظ و موسیقی، ص ۱۶۱). حافظ در شعرش غالباً کلمه عراق را با ایهام به کار برده است (الف) عراق جغرافیائی، غالباً عراق عجم که عمدتاً مراد از آن یا مرکز آن اصفهان است. «عراق عجم شامل ایالات جبال و شهرهائی چون کرمانشاه، همدان، ری، اصفهان است.» (لغت نامه؛ ب) همین اصطلاح موسیقائی. در جاهای دیگر گوید:

- نوای مجلس مارا چو بر کشد مطرب
گهی عراق زند گاهی اصفهان گیرد
- مطربا پرده بگردان و بزن راه عراق
که بدین راه بشد، یار و زما یاد نکرد
- غزلیات عراقیست سرود حافظ
که شنید این ره جانسوز که فریاد نکرد
- بسازای مطرب خوشخوان خوشگوی
به شعر فارسی صوت عراقی
- فکند زمزمه عشق در حجاز و عراق
نوای بانگ غزلهای حافظ از شیراز
- آهنگ: «در اصطلاح موسیقی به چند معناست: الف) لحن، صوت، نوا، آواز، آوا و صدا؛ ب) پرده، راه، گوشه؛ ج) يك قطعه موسیقی.» (حافظ و موسیقی، ص ۵۲). در جاهای دیگر گوید:

- عالم از ناله عشاق مبادا خالی
که خوش آهنگ و فرحبخش هوایی دارد
- در زوایای طربخانه جمشید فلک
ارغنون ساز کند زهره به آهنگ سماع
- طامات و شطح در ره آهنگ چنگ نه
- ناگشوده گل نقاب آهنگ رحلت ساز کرد
در این مصراعها و نیز در مصراع مورد بحث (آهنگ بازگشت...) کلمه آهنگ با ایهام

(معنای دومش قصد و عزم) به کار رفته است.

- بازگشت: «بازگشت در موسیقی به دو معناست: یکی فرود آمدن از لحن یا گوشه‌ای به لحن اصلی یا مقام اصلی... یکی دیگر به نوعی تصنیف اطلاق می‌شده است.» (حافظ و موسیقی، ص ۵۵). در جای دیگر (با ایهام در بازگشت، آهنگ، و پرده) گوید:
از بازگشت شاه در این طرفه منزلست آهنگ خصم او به سراپرده عدم
- راه: «راه، یا ره در اصطلاح موسیقی به معنای: لحن، مقام، پرده، آهنگ، گوشه و نغمه است.» (حافظ و موسیقی، ص ۱۱۹). در جاهای دیگر گوید:

- چه راه بود که در پرده می‌زد آن مطرب

- راهی بزن که آهی بر ساز آن توان زد

- مطرب نگاهدار همین ره که می‌زنی

- چه ره بود اینکه زد در پرده مطرب

حافظ راه زدن یا ره‌زدن را غالباً با ایهام به کار برده است (معنای دومش قطع طریق و راهزنی معروف) چنانکه گوید:

ارغنون ساز فلک رهزن اهل هنرست

برای تفصیل ← شرح غزل ۱۹۴، بیت ۴.

- حجاز: «یکی از دوازده مقام [= دستگاه] موسیقی بوده است که نواهای سه‌گاه و حصار، شعبه‌های آن و کارسان، ملانازی، روی عراق، و حجاز عراق آوازه‌های آن به‌شمار می‌آمده‌اند. در روزگار ما «حجاز» گوشه کوچکی است که در مقام شور، و بویژه در مایه ابوعطا و احتمالاً در مایه دشتی که از متعلقات شور محسوب می‌شوند نواخته می‌شود.» (حافظ و موسیقی، ص ۱۰۴). «حجاز» مانند عراق دوپهلوست و به سرزمین حجاز هم ایهام دارد. همین ایهام را سلمان در بیتی به کار برده است:

به يك توجه مردانه آنچنان برکنند دلت ز باغ جهان بیخ فسق و شاخ فجور

که در زمان تو آهنگ می‌کند به حجاز ز کوی مصطبه بر بسته ساز ره طنبور

(دیوان، ص ۱۲۴)

- معنای بیت: دکتر حسینعلی ملاح در شرح این بیت می‌نویسد: «این موسیقی‌دان از کدام سامان است که مقام عراق را نواخت اما به هنگام بازگشت در مقام حجاز فرود آمد. یا به تعبیری دیگر: عراق را نواخت ولی آهنگ بازگشت آن را (یعنی تصنیف آن را) در مقام حجاز اجرا کرد. یا به تعبیری دیگر: سازش را برای نواختن مقام عراق كوك کرد اما آهنگ بازگشتی

را نواخت که در مقام حجاز است. بر روی هم اگر مفاد کلی این غزل را در نظر بگیریم، می بینیم که سخن از تزویر و بی حقیقتی و نیرنگبازی [کسی که در همین غزل آماج طعن و طنز است در میان] است...» (حافظ و موسیقی، ص ۱۰۶).

(۵) آستین کوتاه: کوتاه داشتن آستین جامه یا خرقه از رسمهای صوفیانه است. ابوالمفاخر یحیی باخرزی که معاصر حافظ است می نویسد: «و جامه کوتاه تا نیمه ساق، و آستین کوتاه و فراخ داشتن از شعار اصحاب تصوف است. قال الله تعالی: «و ثيابك فطهر» یعنی جامه را کوتاه کن.» (اوراد/الاحباب، ج ۲، ص ۲۷). پس آستین کوتاه یعنی صاحب آستین کوتاه، یعنی صوفی حقه باز درازدست که در مطلع غزل به او اشاره شده است. در جاهای دیگر گوید:

- به زیر دلق ملمع کمندها دارند
- ای کوتاه آستینان تا کی درازدستی
سنائی [هم خطاب به صوفی] گوید:

- مر ترا گفتند دست از مردمان کوتاه کن
نامه کوتاه نکو باشد به هنگام حساب
تو چرا چون ابلهان کوتاه کردی آستین
جامه کوتاه چه خواهی کرد ای کوتاه بین
(دیوان، ص ۵۵۷)

نظامی [نیز خطاب به صوفی] گوید:

دست بدار ای چو فلك زرق ساز
زاستن کوتاه و دست دراز
(مخزن الاسرار، ص ۱۴۲)

سعدی گوید:

ای به ناموس جامه کرده سپید
دست کوتاه باید از دنیا
بهر پندار خلق و نامه سیاه
آستین خوه دراز و خوه کوتاه
(کلیات، ص ۱۸۶)

- دست دراز: یعنی دست ستمگر. دست درازی یا درازدستی یعنی تعدی و تجاوز. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

- درازدستی این کوتاه آستینان بین

- تا کی کند سیاهی چندین درازدستی

- ای کوتاه آستینان تا کی درازدستی

- معنای بیت: با خود خطاب می کند که بهترست از تعدی صوفیان بی صفای صاحب

نفوذ، که اهل دل و اهل خدا و اهل راز نیستند به خدا پناه ببریم.

(۶) صنعت کردن ← شرح غزل ۷۵، بیت ۸.

- محبت / عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

- فراز کردن: یعنی بستن ← شرح غزل ۱۳۸، بیت ۲.

- معنای بیت: تصنع و تکلف و تظاهر در کار و بار عشق روا مدار که هر کس در کار محبت پاکباز و راستین نبود، غیرت عشق، در معنی را به روی دل او بست. نقطه مقابل این تعبیر یعنی «بستن در معنی به روی دل» را که گشودن در معنی به روی دل باشد در جای دیگر به کار برده است:

آن روز بر دلم در معنی گشوده شد کز ساکنان درگه پیرمغان شدم
(۷) فردا: آخرت، قیامت. در جاهای دیگر گوید:

- فردا اگر نه روضه رضوان به ما دهند
- فردا شراب کوثر و حور از برای ماست
- گر مسلمانی ازینست که حافظ دارد
سنائی گوید:

گرامر و ز آتش شهوت بگشتی بیگمان رستی و گرنه تف آن آتش ترا هیزم کند فردا
(دیوان، ص ۵۴)

در قرآن مجید هم کلمه «غَد» درست مانند «فردا»ی فارسی، هم به معنای روز آینده (= روزی پس از امروز) به کار رفته (یوسف، ۱۲؛ کهف، ۲۳؛ لقمان، ۳۴) و هم به معنای فردای قیامت (حشر، ۱۸؛ قمر، ۲۶).

- حقیقت ← شرح غزل ۱۰۵، بیت ۴.

- معنای بیت: در آخرت که پرده از همه نهانیها فرو می افتد و همه اسرار و سرایر و حقیقت حساب و کتاب آشکار می گردد، سالک بی حقیقتی که در بند مجاز مانده باشد یعنی همان صوفی حقه باز که در مطلع غزل یاد شده و عرض شعبده با اهل راز می کرده و با آستین کوتاه، دست دراز داشته، شرمنده و زیانکار خواهد بود.

(۸) کبک: پرنده ایست از راسته مرغان خانگی [در حاشیه برهان از دسته ماکیانها، و در دایرة المعارف فارسی از تیره قرقاولها شمرده شده است]. در سریانی کبک و معرب آن قَبَج. مرغی شبیه به جَجَل (المنجد) و یا خود جَجَل است (برهان). دو قسم دری و دشتی دارد. در ادبیات فارسی به خوش خرامی و قهقهه زنی معروف است و رفتار دلبران را به خرامیدن کبک

تشبیه می کنند (نیز ← سیمرغ و سی مرغ، ص ۸۱).

- غَرَّة: غرة به کسر اول و فتح ثانی، مصدر است (همانند غَرَّ و غُرور) یعنی فریفتن و

به طمع خام انداختن. (← لسان العرب) نیز به معنای «ناآزمودگی کار و غفلت و بیخبری»

(منتهی الارب) و «فریفتگی» (غیاث اللغات). غزالی می نویسد: «عمر حفصه را بدید -

دختر خویش را که زن رسول (ص) بود - و گفت: زنهار تا رسول را جواب بازندهی و به دختر

ابوبکر غره نشوی که رسول وی را دوست دارد و از وی احتمال [= تحمل] کند.» (کیمیا، ج

۱، ص ۳۱۵) همچنین: «کسی که از خویشتن نه این بیند و نه چیزی مانند این، باید که غره

نشود و به خویشتن گمان نیکو خوئی نبرد.» (کیمیا، ص ۲۶).

- گربه زاهد: در اینکه پیشینه و منشأ اقتباس «گربه زاهد» در این بیت چیست بین محققان

اختلاف نظر است. به طور کلی در این زمینه سه نظریه پیشنهاد شده است: ۱) گربه زاهد

حافظ متأثر از گربه عابد عبید زاکانی در منظومه طنزآمیز موش و گربه است؛ ۲) بعضی آن

را طنز و تعریضی در حق عماد فقیه می دانند که به گمان ایشان بین او و حافظ در جلب نظر شاه

شجاع رقابتی بوده؛ و گویند عماد برای کرامت نمائی، گربه دست آموزش را تقلید هیأت و

حرکات نمازگزاران آموخته بود، به طوری که به هنگام نماز عماد به او اقتدا می کرده است (

← از جمله: حافظ شیرین سخن، ص ۲۰۴؛ ۳) عده ای دیگر از محققان - از جمله

شادروان مینوی - آن را اشاره به گربه عابد در کلیله و دمنه دانسته اند، بدین قرار:

«... كَبِكَ انجیر گفت که: در این نزدیکی بر لب آب گربه ایست متعبد، روز روزه دارد و

شب نماز کند، هرگز خونی نریزد و ایدای حیوانی جایز نشمرد، و افطار او بر آب و گیاه

مقصور می باشد. قاضی از او عادل تر نخواهیم یافت. نزدیک او رویم تا کار ما فصل کند. هر

دو بدان راضی گشتند و من برای نظاره بر اثر ایشان برفتم تا گربه روزه دار را ببینم و انصاف

او در این حکم مشاهدت کنم. چندانکه صائم الدهر چشم بریشان فگند، بر دو پای راست

بیستاد و روی بمحراب آورد، و خرگوش نیک از آن شگفت نمود. و توقف کردند تا از نماز فارغ

شد... از این نمط دمدمه و افسون بریشان می دمید تا با او اِلْف گرفتند و آمن و فارغ و بی تحرز

و تصون پیشتر رفتند. بیک حمله هر دورا بگرفت و بکشت...» (کلیله و دمنه، باب بوف و زاغ،

ص ۲۰۶، ۲۰۸ و پانوش سطر هفتم از صفحه اخیر).

- معنای بیت: ای مرید ساده دل بی محابا پیروی مکن و شرط تأمل و احتیاط به جای آور

و غره به این مشو که زاهد نمایشگر و فریبکار به عبادت پرداخت. زیرا او اندرونی خبیث دارد

و سرانجام ساده دلان را - همان طور که گربه زاهدنمای داستان کلیله معتقدان و

داوری خواهان خود یعنی خرگوش و کبک انجیر بی گناه را فریفت و طمعۀ خود ساخت — به
خاک سیاه می نشاند.

(۹) رندان ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

(۱۰) زهد ریا ← شرح غزل ۱۲۹، بیت ۱.

بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد
 طوطیی را به خیال شکری دل خوش بود
 ۳ قرّة العین من آن میوه دل یادش باد
 ساروان بار من افتاد خدا را مددی
 روی خاکِ و نم چشم مرا خوار مدار
 ۶ آه و فریاد که از چشم حسود مه چرخ
 باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد
 ناگهش سیل فنا نقش امل باطل کرد
 که چه آسان بشد و کار مرا مشکل کرد
 که امید کرم همراه این محمل کرد
 چرخ فیروزه طربخانه ازین کهگل کرد
 درلحد ماه کمان ابروی من منزل کرد

نزدی شاه رخ و فوت شد امکان حافظ

چکنم بازی ایام مرا غافل کرد

حافظ این غزل را در رثای درگذشت فرزندش سروده است. ← شرح غزل ۳۴.

(۱) معنای بیت: بلبلی با تیمار عاشقانه خود گلی را پرورش داد. ولی باد بی محابای خزان، دل او را با خارهای جفا و جفاهای خار آزرده کرد و عیش و عشقش را بر باد داد. این بیت استعاره است و حافظ از حال خود سخن می گوید. بلبل خود حافظ است، و گل فرزند اوست، و باد غیرت، غیرت الهی است (← شرح غزل ۸۱، بیت ۲ و ۳). قشیری در باب سی و هشتم از رساله معروفش که در «غیرت» است می نویسد: «سنت حق سبحانه و تعالی با اولیاء خویش آنست که چون ایشان بغیر او مشغول شوند، یا دل بغیر او مشغول دارند، آن برایشان شوریده دارد... تا وی را به اخلاص عبادت کنند... چنانکه ابراهیم علیه السلام [از اسماعیل] عجب بمانده بود، فرمودند وی را قربان کن. چون دل از او برگرفت و بر آن بایستاد [که قربان کند و دست و پای وی ببست و کارد بر گلوی وی نهاد] فرمان داد به فدا.» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۴۲۲). در قرآن مجید نیز اولاد «فتنه» (= مایه آزمون) و یا غفلت از یاد

خداوند شمرده شده است (انفال، ۲۸؛ سبأ، ۳۷، منافقون، ۹؛ تغابن، ۱۴-۱۵) و از دل‌بستگی شدید پدران و نازیدنشان به پسران به لحن منفی یاد شده است (آل عمران، ۱۴؛ مؤمنون، ۵۵؛ قلم، ۱۴؛ مدثر، ۱۳؛ توبه، ۲۴).

در این مصراع «به صدش خار پریشان دل کرد» ضمیر جابه‌جا شده است، در اصل چنین باید باشد: به صد خار دلش را پریشان کرد. برای تفصیل در این باره ← شرح غزل ۱۹۶، بیت ۴. (۲) طوطی ← شرح غزل ۴، بیت ۲.

- فنا [= مرگ و نیستی] ← شرح غزل ۴۷، بیت ۲.

(۳) قُرَّةُ الْعَيْنِ: یعنی روشنائی چشم، که همانند «نور چشم» (= نور دیده) کنایه از فرزند یا هر چیز محبوب و عزیز است. این ترکیب در قرآن مجید و احادیث نبوی به کار رفته است (البته به دلایل نحوی بدون الف و لام). در قرآن مجید به این صورت آمده است: قُرَّتْ عَيْنُ لِي وَلَكَ (همسر فرعون به او گفت این کودک [موسی] مایه نشاط و نور دیده من و تست - قصص، ۹). در حدیث گفته شده است: حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ: الطَّيِّبُ وَالنِّسَاءُ وَقُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ (سه چیز از دنیای شما خوشایند منست: بوی خوش، زنان، و قره‌العين یا روشنائی چشم من نماز است) (← کیمیای سعادت، ج ۱، ۳۰۵؛ نیز ← جمع الجوامع، سیوطی، ص ۴۹۷). نظامی گوید:

ای چارده ساله قره‌العين بالغ نظر علوم کونین

(لیلی و مجنون، ص ۴۵)

کمال‌الدین اسماعیل نیز دوبار و هر دوبار همانند حافظ قره‌العين را همراه با میوه دل به کار برده است:

همت قره‌العين و هم میوه دل نباشد از این خوش لقاتر شکوفه

(دیوان، ص ۲۳۸)

بار دوم در قصیده‌ای در مرثیه فرزند غرق شده‌اش گوید:

- قره‌العين مرا تنها بجا گذاشتند در بیابانی و خود با یکدگر بازآمدند

مژده آوردند کاینک میوه دلها رسید پس ز قول خویشتن هم بر اثر بازآمدند

(دیوان، ص ۴۲۹)

عراقی گوید:

فرزند عزیز قره‌العين کبیر بادات خدا در همه احوال نصیر

(دیوان، ص ۱۰۵)

خواجو گوید:

چون روان کردند خون از قرۃ العین نبی چشم عیسی خون ببارید و دل ترسنا بسوخت
(دیوان، ص ۱۳۴)

سلمان گوید:

این سواد خوابگاه قرۃ العین علیست وین حریم بارگاه کعبه عز و علاست
(دیوان، ص ۳۶)

- میوه دل: یعنی فرزند (برهان، لغت نامه) از نظر مفردات و ترکیب شبیه است به «ثمرة الفؤاد» که مجازاً به معنای فرزند است (← لسان العرب، لغت نامه) و در بعضی احادیث نبوی نیز وارد است (← معجم ونسینک). معلوم نیست این تعبیر و ترکیب را فارسی زبانها از عربی زبانها گرفته اند یا بالعکس. البته میوه دل به معنای محبوب و معشوق هم در ادب فارسی به کار رفته است. خاقانی می نویسد: «فرزند اعز اکرم، قرۃ عینی... از عالم فنا به عالم بقا رحلت کرد... دریغا آن میوه دل که تندباد قضا از برگ و بارش فرو ریخت.» (منشآت خاقانی، ص ۱۹۰). نظامی گوید:

میوه دل نیشکر خدشان گلبن جان نارون قدشان
(مخزن الاسرار، ص ۶۴)

سلمان گوید:

به گریه گفتمش ای شمع جمع و میوه دل به لایه گفتمش ای نور چشم و راحت جان
(دیوان، ص ۱۹۲)

دو شاهد نیز از کمال الدین اسماعیل در ضمن مدخل «قرۃ العین» نقل شد.
(۴) ساروان: حافظ این کلمه را به صورت «ساربان» هم به کار برده است. برای تفصیل در

این باب ← شرح غزل ۳۱، بیت ۳.

(۵) معنای بیت: شادروان غنی در معنای این بیت می نویسد: «روزگار حسود برای ضدیت با من طربخانه خود را از این اشک و این خاک کهگل کرد.» (حواشی غنی، ص ۱۹۳). ممکن است در جای خود، طبق سنت شعر فارسی روزگار حسود و بدخواه اهل هنر باشد. ولی در اینجا این معنی مطرح نیست. اصولاً، شرح و تعریفی که شادروان غنی به دست می دهد نادرست است. مراد حافظ این است که با همه غمگینی و تلخکامی، از آنجا که اصولاً خاطر امیدوار و ذات شادمانی دارم، روزگار هم [در عین جفا به من و حسادت با من] برای ساختن یا آباد کردن طربخانه خودش از من کمک می گیرد و به کمک من نیازمند است. اینکه حافظ در

عین خونین دل بودن، شادمان و شادکننده است از روح حاکم بر دیوان او و ابیاتی چون «با دل خونین لب خندان بیاور همچو جام» برمی آید. ضمناً آقای غنی کهگل کردن را به معنای امروزینش گرفته است. حال آنکه «کردن» در اینجا به معنای ساختن است. چنانکه در حافظ سابقه و نمونه‌های مکرر دارد (← کردن [= ساختن]: شرح غزل ۸۰، بیت ۵). حافظ می گوید آسمان طربخانه خود را با استفاده از کهگل من (رخ خاکی + نم چشم من) بنا کرد. طربخانه... کرد یعنی طربخانه ساخت.

۷) شاه رخ زدن: شادروان غنی می نویسد: «این شعر اشاره به این است که حافظ غفلتی در معالجه پسر کرده، مثلاً امکانی فوت شده، مراجعه به طبیب نکرده و امثال آن.» (حواشی غنی، ص ۱۹۳)، «نزدی شاه رخ یعنی شاه را با رخ کیش ندادی» (همان، ص ۱۹۴). علامه قزوینی می نویسد: «[اصل] معنی این کلمه در اصطلاح شطرنج‌بازان [است] (← راحة الصدور، ص ۴۰۹)، ولی بعدها مجازاً گویا شاه رخ زدن به معنی غلبه کردن و ظفر یافتن و از موقع استفاده کردن استعمال شده است. رجوع شود به بهار عجم که عین همین تفسیر را برای این کلمه کرده است... شاه رخ خوردن به معنی مغلوب شدن و جور و شدت و ستم دیدن...» (یادداشت‌های قزوینی، ج ۵، ص ۱۹۸-۱۹۹).

راحة الصدور - همان منبعی که علامه قزوینی به آن اشاره دارد - شاه رخ را در اصطلاح شطرنج چنین توصیف می کند: «و بسیار افتد که خصم به فرس شاه خواهد و فرس بر رخ نیز باشد. ضرورت شاه باید باختن خصم رخ را ضرب کند. این را شاه رخ خوانند...» (راحة الصدور، ص ۴۰۹) به بیان ساده تر گاه هست که یکی از بازی‌کنان با اسب به شاه حریف کیش می دهد و در عین حال رخ را به خطر می اندازد. در این موارد قطعاً رخ فدای شاه می شود و از دست می رود. حریفی که به چنین بازی و کیش دوجانبه ای دست یافته است طبعاً باید آن را مغتنم شمارد و رخ حریف خود را بزند، نه اینکه این فرصت طلایی را به هدر بدهد. خواجه گوید:

چو پیش اسب تو دیدم که می نهادم رخ به شه رخم زدی و بردی و دغا کردی
(دیوان، ص ۷۶۷)

- بازی ایام: در مصراع آخر ایهام دارد: الف) بازی شطرنج که با شاه و رخ تناسب دارد؛
ب) فریب (← لغت نامه).

دست در حلقه آن زلف دوتا نتوان کرد
 آنچه سعیست من اندر طلبت بنمایم
 ۳ دامن دوست به صد خون دل افتاد به دست
 عارضش را به مثل ماه فلك نتوان گفت
 سرو بالای من آنگه که درآید به سماع
 ۶ نظر پاك تواند رخ جانان دیدن
 مشکل عشق نه در حوصله دانش ماست
 غیرتم کشت که محبوب جهانی لیکن
 ۹ من چه گویم که ترا نازکی طبع لطیف
 تکیه بر عهد تو و باد صبا نتوان کرد
 این قدر هست که تغییر قضا نتوان کرد
 به فسوسی که کند خصم رها نتوان کرد
 نسبت دوست به هر بی سروپا نتوان کرد
 چه محل جامه جان را که قبا نتوان کرد
 که در آینه نظر جز به صفا نتوان کرد
 حلّ این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد
 روز و شب عربده با خلق خدا نتوان کرد
 تا به حدیست که آهسته دعا نتوان کرد
 بجز ابروی تو محراب دل حافظ نیست
 طاعت غیر تو در مذهب ما نتوان کرد

خواجو غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:
 پشت بر یار کمان ابروی ما نتوان کرد
 خویشتن را هدف تیر بلا نتوان کرد
 (دیوان، ص ۶۶۰)

(۱) زلف دوتا ← شرح غزل ۴۴، بیت ۱.
 - تکیه بر عهد تو و باد صبا نتوان کرد: این مصراع یادآور مصراع دوم از بیتی منسوب به
 علی بن ابی طالب (ع) است:
 دع ذکرهنّ فما لهنّ وفاء ریح الصبا و عهدهنّ سواء
 (یاد زنان را رها کن یا سخن از آنان مگو که وفا ندارند و باد صبا و عهد آنان یکسان است)

(دیوان امیرالمؤمنین الامام علی بن ابی طالب. جمع و ترتیب عبدالعزیز الکریم، مکتبة الشعبیة [بدون تاریخ]، ص ۸).

سلمان گوید:

دمی خوش می دهد هر دم به بوی تو صبا یارا ولیکن تکیه بر باد صبا کردن نتوان
(دیوان، ص ۳۹۴)

(۲) قدر / قضا: این دو کلمه ایهام تناسب دارند. چه يك معنای قدر، اندازه و معنای دیگرش که متناسب با قضا است، تقدیر است. این ایهام در شعر پیش از حافظ سابقه دارد. عطار گوید:

زانهمه تنگ شکر کورا هست از قضا قسم من آمد قدری
(دیوان، ص ۶۴۰)

کمال الدین اسماعیل گوید:

مشتري گفت منم نایب تو روز قضا ورکنم فخر بر اجرام بس است این قدم
(دیوان، ص ۱۸۹)

البته «قضا» در این بیت کمال الدین معنای قضاوت هم می دهد.

نزاری گوید:

کسی از قضا نیست ایمن بلی بدانسته ام از قضا این قدر
سلمان گوید:

قسمت چو به تقدیر قضا رفت رضا ده سلمان چه توان کرد نصیب این قدر آمد
(دیوان، ص ۱۱۰)

حافظ خود در جای دیگر گوید:

حافظ زخو بر ویان بخت جز این قدر نیست گر نیست رضائی حکم قضا بگردان

- معنای بیت: طنز ظریفی دارد. استغنا نشان دادن در برابر معشوق که در اغلب غزلهای

حافظ و نیز در ابیات هشتم و نهم همین غزل مشاهده می شود، از اضلاع و شگردهای طنز

حافظ است. می گوید من در طلب تو بالای جان نمی زنم. حتی المقدور کوششی می کنم. اما

اگر موفق نشدم تقصیر من نیست، تقدیر الهی است. حال آنکه در جاهای دیگر فریادهای

حماسی حاکی از احساس قدرت و اختیار به او دست می دهد و می گوید: «فلك را سقف

بشکافیم و طرحی نو در اندازیم» یا «چرخ بر هم زنم از غیر مرادم گردد» و نظایر آن.

(۳) فسوس ← شرح غزل ۱۷، بیت ۲.

(۴) بی سروپا: ایهام دارد: (۱) بی ارج و قرب، پست، (۲) بی سروپا بودن طبیعی ماه. در جای دیگر «بی سروپا» را با همین ایهام به کار برده است ولی معنای دومش در ایهام اخیر، «بدون اول و آغاز» است:

تا بی سروپا باشد اوضاع فلك زین دست در سر هوس ساقی در دست شراب اولی
(۵) سماع: در لغت یعنی شنیدن و با استماع (گوش دادن) مترادف است. اما اصطلاحاً عبارتست از یکی از آداب و شعائر صوفیانه که ترکیبی است از شعرخوانی به آواز خوش و موسیقی (همراه با رقص یا بدون رقص). تهانوی می نویسد: «در لغت به معنی شنودن و در بعضی رسائل واقع شده که سماع، مجلس انس را گویند... و در کشف اللغات می گوید: سماع در عرف رقص کردن را گویند.» (کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۶۷۵). شادروان احمد علی رجائی می نویسد: «سماع مورد اعتنای تمام فرق صوفیه است (جز یکی دو فرقه از قبیل نقشبندیه و خرازیه) و کتابی در تصوف نمی توان یافت که قسمتی از آن را مبحث سماع و آداب آن و اقوال و حالات مشایخ در آن نگرفته باشد...» (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۱۸۵).

عرفا و عرفان شناسان در اثبات حلال بودن سماع، هم استناد نقلی به آیات قرآن مجید و احادیث نبوی می کنند و هم استدلال عقلی. قشیری به دو آیه از قرآن استناد می کند: ... فبشر عباده الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه (زمر، ۱۷ و ۱۸) و: ... فهم في روضةٍ يخبرون (روم، ۱۵) (← ترجمه رساله قشیریه، باب پنجاه و دوم در سماع، ص ۵۹۱ به بعد). هجویری می نویسد: «بدانك سماع را اندر طبایع حکماء مختلفست، همچنانك ارادت اندر دلها مختلفست؛ و ستم باشد که کسی مرآن را بر يك حکم قطع کند؛ و جمله مستمعان بر دو گونه اند. یکی آنك معنی شنوند و دیگر آنك صوت. و اندرین هر دو اصل فواید بسیارست و آفات بسیار...» (کشف المحجوب، ص ۵۲۴). نیز گوید: «... و هر که گوید مرا به الحان و اصوات و مزامیر خوش نیست، یا دروغ گوید، یا نفاق کند، و یا حس ندارد. و از جمله مردمان و ستوران برون باشد. منع گروهی از آن بدانست که رعایت امر خدا کنند؛ و فقها متفقند که چون ادوات ملامی نباشد و اندر دل فسقی پدید نیاید شنیدن آن مباحست...» (پیشین، ص ۵۲۳) غزالی می نویسد: «علما را خلاف است در سماع که حلال است یا حرام. و هر که حرام بکرده است از اهل ظاهر بوده است که وی را خود صورت نبسته است که دوستی حق تعالی به حقیقت در دل آدمی فرو آید... و روا نباشد که سماع، حرام بود بدان سبب که خوش است، که خوشیها حرام نیست. و آنچه از خوشیها حرام است، نه از آن حرام است که خوش است،

بلکه از آن حرام است که در وی ضرری باشد و فسادى...» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۷۴-۴۷۵). سپس احکام انواع سماع را از مشروع و نامشروع به تفصیل برمی شمارد. و نظرگاه کلی او همانست که سعدی گفته است:

نگویم سماع ای برادر که چیست مگر مستمع را بدانم که کیست
(کلیات، ص ۲۹۳)

(برای بحث مستوفای درباره سماع و تحقیق در حل و حرمت آن — فرهنگ اشعار حافظ، ذیل «سماع»)

حافظ بارها به سماع اشاره کرده است:

سر و بالای من آنکه که درآید به سماع
- یار ما چون گیرد آغاز سماع
- گرازین دست زند مطرب مجلس ره عشق
- در سماع آی و ز سر خرقة برانداز و برقص
- مطرب چه پرده ساخت که در پرده سماع
- در زوایای طربخانه جمشید فلک
- ببین که رقص کنان می رود به ناله چنگ
- شاهها فلک از بزم تو در رقص و سماعست
- جوانی باز می آرد به یادم
- درون خلوت کربوبیان عالم قدس
و گاه به سماع، بدون لفظ «سماع» اشاره دارد:

چون صوفیان به حالت و رقص اند مقتدا
- چو در دست رودی خوش بزن مطرب سرودی خوش
- ای خوشادولت آن مست که در پای حریف
- رقص بر شعر تر و ناله نی خوش باشد
ما نیز هم به شعبده دستی برآوریم
- که دست افشان غزل خوانیم و پاکوبان سراندازیم
سر و دستار نداند که کدام اندازد
- خاصه رقصی که در او دست نگاری گیرند
سماع دو خاصه یا رسم عمده دارد که در دیوان حافظ هم به آن اشاره شده. یکی خرقة اندازی یا افکندن جامه به سوی قوال یا مغنی و برای آنها؛ (برای تفصیل — شرح غزل ۸۳، بیت ۳) دوم چاک زدن خرقة از شدت غلبه وجد و حال که در همین بیت حافظ از آن به «جامه قبا کردن» تعبیر کرده است.

- چه محل: محل یعنی ارزش و اعتبار. صورت منفی آن در حافظ به صورت «بی محل»

به کار رفته است:

جهان و کار جهان بی ثبات و بی محلیست

«چه محل جامه جان را» استفهام انکاری است. یعنی جامه جان را ارزش و اعتباری نیست.

- جامه قبا کردن: جامه قبا کردن یا قبا کردن جامه، یعنی چاک زدن آن، و آن را به صورت قبا

- که از قسمت جلو سراسر باز است - درآوردن. دکتر معین در حاشیه برهان در تعریف قبا

می نویسد: «قبا = قباء (عربی) جامه ایست معروف، اقبیه جمع آنست.» منتهی الارب «و آن

جامه ایست که از سوی پیش باز است، و پس از پوشیدن دوطرف پیش را با دگمه بهم

پیوندند.»

در ادب فارسی جامه قبا کردن یا پیراهن دریدن یا جامه چاک کردن یا از شدت اندوه و

دلتنگی است که در این بحث با آن کاری نداریم، یا از شدت شور و شادی و وجد که رسم

صوفیان در اوج سماع است. عطار گوید:

گردون که جبه بهترش از آفتاب نیست پیراهن مجره ز شوقش کند قبا

(دیوان، ص ۷۰۳)

سعدی گوید:

- صد پیرهن قبا کنم از خرمی اگر بینم که دست من چو کمر در میان تست

(کلیات، ص ۴۳۳)

- گر دیگر آن نگار قبا پوش بگذرد ما نیز جامه های تصوف قبا کنیم

(کلیات، ص ۸۰۱)

نزاری گوید:

پیراهن وجود نزاری ز دست شوق کردم قبا چو غنچه برون آمد از دواج

(دیوان، ص ۲۵۹)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- چون گل از نکبت او جامه قبا کن حافظ وین قبا در ره آن قامت چالاک انداز

- همچو حافظ به خرابات روم جامه قبا بوکه در بر کشد آن دلبر نو خاسته ام

«قبا کردن» يك بار دیگر در شعر حافظ به کار رفته، ولی همانند این موارد نیست، یعنی

انگیزه و احساسی که باعث آن است شادی نیست، بلکه حقد و حسد و تنگدلی و خشم و

خروش و نظایر آنهاست:

پیراهنی که آید از او بوی یوسفم ترسم برادران غیورش قبا کنند

ولی برعکس دوبار دیگر به جامه و کفن دریدن / از شوق اشاره دارد:

- چو غنچه بالب خندان به یاد مجلس شاه پیاله گیرم و از شوق جامه پاره کنم

- به خاک حافظ اگر یار بگذرد چون باد ز شوق در دل آن تنگنا کفن بدرم

باری «جامه قبا کردن» در این بیت حافظ اشاره به اصطلاح و رسم صوفیانه - بویژه به هنگام سماع - است. «اما رسم چاک زدن یا قبا کردن جامه و خرقة دریدن نزد اعراب جاهلی هم سابقه دارد.» (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۱۴۲). صوفیه و عرفان شناسان بزرگ نظیر هجویری تفصیلاً به آن پرداخته و آن را در «غلبه حال» و «سلطان وقت» [= چیره شدن وقت خوش بر سالک] جایز دانسته اند (← کشف المحجوب، ص ۶۳، ۵۴۲-۵۴۳؛ نیز ← اوراد الاحباب، ج ۲، ص ۲۱۸). به جامه دریدن در اغلب متون عرفانی عربی و فارسی تمزق [= تمزیق] الثیاب می گویند. صاحب مصباح الهدایة جامه دریدن را اگر به اختیار و بدون غلبه حال باشد، جایز نمی داند (← مصباح الهدایة، ص ۱۹۸).

- معنای بیت: هنگامی که یار بلند بالای من به رقص و سماع برخیزد، جان چه ارزشی دارد که نتوان بر او افشاند.

(۶) معنای بیت: پاکدلان مخلص می توانند به دیدار الهی یا آیات و اسرار او نایل شوند. همچنانکه آینه عادی هم اگر صفا نداشته باشد، یعنی اگر بر رخس زنگاریا غبار نشسته باشد، نمی توان در آن چیزی را مشاهده کرد. شبیه به این مضمون در جاهای دیگر گوید:

- روی جانان طلبی آینه را قابل ساز ورنه هرگز گل و نسرین ندمد زاهن و روی

- چشم آلوده نظر از رخ جانان دورست بر رخ او نظر از آینه پاک انداز

- او را به چشم پاک توان دید چون هلال هر دیده جای جلوه آن ماه پاره نیست

(۷) مشکل عشق ← عشق: شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱؛ عشق و عقل: شرح غزل ۱۲۱،

بیت ۳ و ۷.

(۸) غیرت: رشک و حسد عادی بشری که از صفات حسنه عاشقان شمرده می شود. دارنده

چنین صفتی غیور است. غیور به معنی حسود در شعر حافظ سابقه دارد:

پیراهنی که آید از او بوی یوسفم ترسم برادران غیورش قبا کنند

يك غیرت دیگر و عمیقتر که دارای معنای عرفانی است و منسوب به خداوند است، در شعر

حافظ هست. ← غیرت: شرح غزل ۸۶، بیت ۲.

- معنای بیت: طنز ظریفی دارد. با آنکه دم از غیرت می زند، ولی عملاً چندان غیرتی به

خرج نمی دهد. می گوید از بس که تو عاشق و هواخواه و طرفدار داری کاریش نمی شود کرد

و بنده که نمی توانم کار و کاسبی خود یعنی دیوان عمل و دیوان دربار و دیوان شعر را رها کنم
و شب و روز با عاشقان بیشمار تو دست به گریبان بشوم و کار را به عربده بکشانم.
(۹) معنای بیت: در این بیت هم همان فضای طنزآمیز بیت قبلی موج می زند. خطاب به
معشوق نازك طبع و بهانه جوی بیش از حد حساس می گوید نمی توان گفت بالای چشم
ابروست. و اگر زیر لبی هم، با رعایت هرگونه احتیاط دعایت کنم، اعتراض می کنی و
می رنجی. زیرا خیال می کنی حرف دیگری زده ام یا درخواست نابجائی کرده ام یا متلکی
پرانده ام. در این صورت هیچ سخنی نخواهم گفت، تا چه رسد به شرح دردمندی و دادخواهی.
در جای دیگر گوید:

خون خور و خامش نشین که آن دل نازك طاقت فریاد دادخواه ندارد
(۱) ابرو و محراب ← شرح غزل ۴۴. بیت ۱۱.

دیدی ای دل که غم عشق دگر بار چه کرد
 آه از آن نرگس جادو که چه بازی انگیخت
 ۳ اشك من رنگ شفق یافت ز بی مهری یار
 برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر
 ساقیا جام میم ده که نگارنده غیب
 ۶ آنکه بر نقش زد این دایره مینائی
 چون بشد دلبر و با یار وفادار چه کرد
 آه از آن مست که با مردم هشیار چه کرد
 طالع بی شفقت بین که درین کار چه کرد
 وه که با خرمن مجنون دل افگار چه کرد
 نیست معلوم که در پرده اسرار چه کرد
 کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد

فکر عشق آتش غم در دل حافظ زد و سوخت

یار دیرینه بینید که با یار چه کرد

(۱) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۲) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

(۳) «این بیت ظرائف و مراعاتهای لفظی فراوان دارد. ایهام تناسب یا جناس شبه اشتقاق بین شفق و شفقت. بی مهری دو معنی افاده می کند: الف) نامهربانی؛ ب) غیاب و غروب خورشید. طالع هم کما بیش افاده دو معنی می کند: الف) بخت و سرنوشت چنانکه در جای دیگر گوید:

بنده طالع خویشم که در این قحط وفا عشق آن لولی سرمست خریدار منست

ب) اسم فاعل از طلوع که با یکی از معانی مهر تناسب دارد.» (ذهن و زبان حافظ، ص

۱۱۲). حافظ کلمه «طالع» را يك بار دیگر با همین ایهام به کار برده است:

ز جور کوكب طالع سحرگهان چشم چنان گریست که ناهید دید و مه دانست

- طالع: ← شرح غزل ۱۶۰، بیت ۶.

(۴) معنای بیت: از منزلگاه لیلی (← شرح غزل ۳۴، بیت ۴). برقی (برق نگاهی، جلوه‌روئی) درخشید و پیدا است که آن برق، آهنگ خرمن مجنون (← شرح غزل ۳۴، بیت ۴) را دارد و می‌رود تا او را خانه خراب کند. حافظ بارها بین برق (صاعقه، آذرخش) و خرمن در شعرش رابطه برقرار کرده است. ← خرمن سوختن: شرح غزل ۵۵، بیت ۶.

(۵ و ۶) این دو بیت حکمت‌آمیز اندیشه‌های خیامی دارد و شاعر اندیشنده و اندیشناک چون پی به اسرار غیب و رازهای آفرینش نمی‌برد، از ساقی می‌خواهد که برای تسلی خاطر او و دفع ملال، جامش را لبالب کند. راز کار «نگارنده غیب» یا همان کسی که گنبد نیلگون مینائی آسمان را به زینت ستارگان آراست (= حق تعالی)، بر عقول بشری آشکار نیست. در جاهای دیگر گوید:

- چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش
- سخن از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو
- مهندس فلکی راه دیر شش جهتی
- «دایره مینائی» یعنی آسمان که خود کنایه از کل آفرینش و عالم طبیعت است. در جای دیگر گوید:

زین دایره مینا خونین جگرم می‌ده تا حل کنم این مشکل در ساغر مینائی
«گردش پرگار» کنایه از صنع و آفرینش متقن الهی است. البته تناسب بین دایره و پرگار و کروی بودن وضع طبیعی آسمان و افلاک را نیز رعایت کرده است. درباره نظرگاه حافظ نسبت به آفرینش نگاه کنید به شرح بیت معروف: «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت.» ← شرح غزل ۶۲، بیت ۳.

- سالها دل طلب جام جم از ما می کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست
مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش ۳
دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست
گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم
بیدلی در همه احوال خدا با او بود ۶
این همه شعبده خویش که می کرد اینجا
گفت آن یار کزو گشت سردار بلند
فیض روح القدس از باز مدد فرماید ۹
وانچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد
طلب از گم شدگان لب دریا می کرد
کو به تأیید نظر حل معما می کرد
واندران آینه صد گونه تماشا می کرد
گفت آن روز که این گنبد مینا می کرد
او نمی دیدش و از دور خدا را می کرد
سامری پیش عصا و ید بیضا می کرد
جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

گفتمش سلسله زلف بتان از پی چیست

گفت حافظ گله ای از دل شیدا می کرد

عبید زاکانی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

دوش عقلم هوس وصل تو شیدا می کرد دلم آتشکده و دیده چو دریا می کرد
(کلیات عبید، ص ۶۴)

(۱) جام جم: در شاهنامه، در داستان بیژن و منیژه به جامی که گیتی نماست اشاره شده است. به این شرح که چون بیژن به دستور افراسیاب در چاه زندانی شد، و گیو پدر بیژن از یافتن او نومید شد، کیخسرو بیژن را در جام گیتی نما بازیافت. بدین لحاظ این جام تا قرن ششم به جام کیخسرو شهرت داشت. در لغت نامه آمده است: «در شاهنامه ذکر از انتساب جام به جمشید نیست. ولی چون شهرت جم بیش از کیخسرو بوده، و از سوی دیگر مسلمانان

او را با سلیمان پیامبر بنی اسرائیل یکی دانسته اند و همچنین در روایات پیدایش شراب به جمشید منسوب بوده است، جام کیخسرو را جام جم و جام جمشید خواندند.» حافظ به جام جمشید با فاصله بین کلمه جام و جمشید، اشاره دارد:

- سرود مجلس جمشید گفته اند این بود که جام باده بیاور که جم نخواهد ماند

- جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد زنهار دل میند بر اسباب دنیوی

جام جم در دیوان حافظ دو معنی دارد. الف) جام می؛ ب) دل عارف.

الف) «در دیوان خواجه شیراز «جام جهان بین اسرارنما» با «جام می» اختلاط و اقتران تام دارد و عارف بزرگوار در جام می صافی، راز دهر را معاینه می بیند و حقایق اولین و آخرین را در آینه قدح... مشاهده می کند.» (مکتب حافظ، نوشته دکتر منوچهر مرتضوی، ص ۱۸۹). چنانکه گوید:

به شرط آنکه نمائی به کج طبعان دل کورش

وندران آینه صدگونه تماشا می کرد

تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا

ساقیا آن قدح آینه کردار بیار

- بیا تا در می صافیت راز دهر بنمایم

- دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست

- آئینه سکندر جام میست بنگر

- روزگاریست که دل چهره مقصود ندید

ب) جام جم کنایه از دل غیب نما و رازگشای عارف است: «جام جم دل پاک و روشن و مهذب عارف است که جلوه گاه جمال حقیقت و متجلای معشوق ازلی و آئینه تمام نمای کلیه رازهای ناگشودنی و مبهم آفرینش به شمار می رود. و در تفسیر آن بر این سه بیت سنائی چیزی نمی توان افزود:

اندر آن بیش و کم بسی شنوی

مستقر سرور و غم دل تست

جمله اشیا در آن توان دیدن.»

(مکتب حافظ، ص ۱۶۲)

قصه جام جم بسی شنوی

به یقین دان که جام جم دل تست

چون تمنا کنی جهان دیدن

«جام جم» در شعر حافظ به چندین صورت سابقه دارد: جام جهان بین، جام جهان نما، جام کیخسرو، جام گیتی نما، جام عالم بین.

جام جم:

- هر آنکه راز دو عالم ز خط ساغر خواند

- روان تشنه ما را به جرعه ای دریاب

- دلی که غیب نمایست و جام جم دارد...

رموز جام جم از نقش خاک ره دانست

چو می دهند زلال خضر ز جام جمت

- به سر جام جم آنکه نظر توانی کرد...

- کمند صید بهرامی بیفکن جام جم بردار...

- که جام جم نکند سود وقت بی بصری

- گوهر جام جم از کان جهانی دگرست

- بیا ساقی آن می که عکسش ز جام

بده ساقی آن می کزو جام جم

به من ده که گردم به تأیید جام

جام جهان بین :

- گفتم ای مسند جم جام جهان بینت کو

- گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم

- در سفالین کاسه رندان به خواری منگرید

- حافظ که هوس می کندش جام جهان بین

- پیر میخانه سحر جام جهان بینم داد

- ای جرعه نوش مجلس جم سینه پاک دار

- همچو جم جرعه ما کش که ز سر دو جهان

جام جهان نما :

- جام جهان نماست ضمیر منیر دوست

- ز ملک تا ملکوتش حجاب بردارند

- گرت هواست که چون جم به سر غیب رسی

جام کیخسرو :

- خیال آب خضر بست و جام کیخسرو

[در نسخه قزوینی به جای جام کیخسرو «جام اسکندر» است. این بیت مطابق با ضبط

خانلری و بعضی نسخه های دیگرست.]

- جام کیخسرو طلب کافرا سیاب انداختی

جام گیتی نما :

گنج در آستین و کیسه تهی

جام عالم بین :

باده نوش از جام عالم بین که بر اورنگ جم

به کیخسرو و جم فرستد پیام

زند لاف بینائی اندر عدم

چو جم آگه از سر عالم تمام

کاین حریفان خدمت جام جهان بین کرده اند

گو در نظر آصف جمشید مکان باش

وندر آن آینه از حسن تو کرد آگاهم

کائینه ایست جام جهان بین که آه ازو

پرتو جام جهان بین هدت آگاهی

هر آنکه خدمت جام جهان نما بکند

بیا و همدم جام جهان نما می باش

به جرعه نوشی سلطان ابوالفوارس شد

جام گیتی نما و خاک رهیم

شاهد مقصود را از رخ نقاب انداختی

- معنای بیت: روزگاری بود که دل رازجوی من، از من جام جهان نمای جم را می خواست تا به مدد آن اسرار آفرینش را بگشاید. غافل از آنکه این جست وجو «تحصیل حاصل» است و خود او (دل) جام جهان نماست. در جای دیگر گوید:

ز ملك تا ملكوتش حجاب بردارند هرآنکه خدمت جام جهان نما بکند
(← شرح این بیت: غزل ۱۰۸، بیت ۳)

ابوحامد غزالی درباره اسرار جام جهان نما، یعنی عجائب عالمهای دل می نویسد: «عجایب عالمهای دل را نهایت نیست. و شرف وی بدانست که عجبتراز همه است و بیشترین خلق از آن غافل باشند [= آنچه خود داشت زیگانه تمنا می کرد]. و شرف وی از دو وجه است. یکی از روی علم، و دیگری از روی قدرت. اما شرف وی از علم بر دو طبقه است. یکی آن است که همه خلق آن را بتواند دانستن. و دیگری آن است که پوشیده است و هر کسی نشناسد؛ و این عزیزست... و عجبترا آن است که از درون دل روزنی گشاده است به ملکوت آسمان...» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۲۷، ۲۸). همچنین مضمون این بیت (سالها دل طلب...) را با این رباعی منسوب به نجم الدین رازی و بابا افضل مقایسه کنید:

ای نسخه نامه الهی که توئی وی آینه جمال شاهی که توئی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست از خود بطلب هرآنچه خواهی که توئی
(← مرصاد العباد، ص ۳، ۵۵۲-۵۵۳)

۲) گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست: باید توجه داشت که در این بیت یا این مصراع، «گوهری» مفعول است، و برعکس آنچه در بادی نظر می نماید فاعل جمله نیست. یعنی گوهری را با چنین صفات از گمشدگان طلب می کرد. فاعل این جمله و این بیت، همان «دل» در بیت اول است.

- گمشدگان لب دریا: «گم شده لب دریا: کنایه از شخصی است که شناوری و آب ورزی نداند و در آب غرق شود.» (برهان).

مضمون و الفاظ این بیت، شباهت به این بیت سعدی دارد:
خود سراپرده قدرش ز مکان بیرون بود آنکه ما در طلبش کون و مکان گردیدیم
(کلیات، ص ۵۷۲)

- معنای بیت: دل جستجوگر من در طلب گوهری بود که در عالم طبیعت و مکان و زمان نمی گنجید (قدما دل = نفس را از بسائط و مجردات می شمردند) و عجب این است که این گوهر نایاب را نه از خواصان دریاشناس ژرفکاو، بلکه از بیخبران غرقه در پایاب دریا

می طلبید. در جای دیگر شبیه این مضمون گوید:

خامان ره نرفته چه دانند ذوق عشق دریادلی بجوی دلیری سرآمدی

(۳) پیرمغان ← شرح غزل ۱، بیت ۴.

- تماشا ← شرح غزل ۷۳، بیت ۵.

(۵) جام جهان بین ← بیت اول همین غزل: جام جم.

- حکیم: از اسماء الله یا اسماء الحسنی (صفات و نامهای نیکوی خداوند) است. در

قرآن مجید دهها بار از این نام الهی یاد شده است. در دیوان حافظ حکیم بارها به معنای فیلسوف و فرزانه و یا پزشک به کار رفته است. ولی به این صورت و در این معنی فقط همین یکبار است.

گنبد مینا می کرد / کردن = ساختن: کردن به معنای ساختن یا آفریدن از دیر باز در نظم

و نثر فارسی سابقه دارد. فردوسی گوید:

- جهان ویژه کردم ز پتیاره ها بسی شهر کردم بسی باره ها

- ز بهر ستودانش کاخی بلند بکردند بالای او ده کمنند

(واژه نامک، ص ۲۶۹)

سعدی گوید:

- خدایی که از خاک مردم کند عجب دارم از مردمی گم کند

(کلیات، ص ۳۴۰)

- جانور از نطفه می کند شکر از نی برگ تراز چوب خشک و چشمه زخارا

شربت نوش آفرید از مگس نحل نخل تناور کند ز دانه خرما

(کلیات، ص ۴۱۱)

خواجو گوید:

تا گنبد نه روزن شش در کردند بس دود دلی که پر شد از روزن تو

(دیوان، ص ۵۵۰)

سلمان گوید:

چو مرغ عیسی اگر صورتی کنند ز گل ز اعتدال هوا رنگ جانور گیرد

(دیوان، ص ۸۹)

حافظ خود بارها کردن را به معنای ساختن و آفریدن به کار برده است:

- روی خاکی و نم چشم مرا خوار مدار چرخ فیروزه طربخانه ازین کهگل کرد

(شادروان غنی این معنای «کرد» را در این بیت درست به جا نیاورده و لذا بیت را نادرست معنی کرده است. برای تفصیل ← شرح غزل ۷۷، بیت ۵)

- ای جوان سروقد گوئی ببر
پیش از آن کز قامتت چوگان کنند
- روزی که چرخ از گل ما کوزه ها کند
زهار کاسه سرما پر شراب کن
- دستخوش جفا مکن آب رخم که فیض ابر
بی مدد سرشک من در عدن نمی کند
- به روز واقعه تابوت ما ز سرو کنید...

(۶) خدا را می کرد: یعنی از دور می گفت خدا را. بعضی از محققان برآنند که این عبارت به صورت «خدایا می کرد» درست است. ملك الشعرا بهار در این زمینه می گوید: «... و شکی نیست که خدایا درست است و خدا را غلط. یعنی عارف با آنکه خدا در همه احوال با او بود، او متصل ای خدا می گفته و خدای را می طلبیده است. در صورتیکه اگر خدا را قافیه بدانیم باید معتقد بشویم که این عارف، متصل خدا را به خدا سوگند می داده است! در این مورد علاوه بر اینکه خدا را به خدا نمی توان سوگند داد، اصلاً مورد سوگند دادن نیست. بلکه موردی است که عارف پی خدا می گردد و خدای را جستجو می کند و می گوید: ای خدا، و نمی گوید تو را به خدا!...» (بهار و ادب فارسی، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۸۸). این بیت در نسخه خانلری نیست ولی در نسخه بدلهای آن، و در شرح سودی به همین صورت، یعنی مانند قزوینی ضبط شده است. نسخه های ذوقی جدید نظیر قدسی، پژمان و انجوی «خدایا» ثبت کرده اند.

(۷) شعبده ← شرح غزل ۲۱، بیت ۸.

معنای بیت: در بعضی نسخ به جای «خویش» در مصراع اول این بیت، «عقل» آمده است به این امید که بیت را خوانا و پیچ و پیچیدگی لفظی یا معنوی آن را برطرف کند. به نظر نگارنده این سطور، سامری فاعل فعل و جمله مصراع اول است. یعنی سامری این همه شعبده خود را در اینجا در عرصه عشق و در پیشگاه حقیقت که جای عرض شعبده نیست، در جنب عصا و ید بیضای معجزه آسای موسی (ع) به خرج می دهد و پیدا است که به قول خود حافظ:

سحر با معجزه پهلوی نزند دل خوش دار سامری کیست که دست از ید بیضا برد

برای سامری، عصا، ید بیضا ← موسی (ع): شرح غزل ۱۲، بیت ۲.

(۸) آن یار = حلاج: منظور از «آن یار» که با داشتن و شهادت شخصیتی چون او، دار عشق سر بلند و مباهی شد، حسین بن منصور حلاج است که از بزرگان و پاکبازان عرفای اهل سکر

بود. حلاج اصلاً اهل بیضای فارس و شاگرد جنید و ابوالحسین نوری و سهل تستری و عمرو بن عثمان مکی بود. او تا بدانجا غرق توحید بود که قائل به وجودی جز خدا نبود. چنانکه از او نقل می‌کنند که می‌گفت: «هیچکس خدا را جز خود او توحید حقیقی نکرد و حقیقت توحید را کسی جز رسول الله (ص) ندانست.» همچنین: «چون بنده خداوند را توحید کند، نفس خود را اثبات کرده است، و آنکه نفس خود را اثبات کند، همانا شرک خفی در کار آورده. و همانا خداوند تعالی است که خود را بر زبان هر کس از بندگانش که خواست توحید می‌کند. و اگر بر زبان من خود را توحید کرد، خود داند و گرنه ای برادر مرا با توحید چه کار؟» (اخبار الحلاج، ص ۸۸، ۹۳). گوئی در همین معنی است که شیخ محمود شبستری گوید:

چو کفر و دین بود قائم به هستی شود توحید عین بت پرستی
(گلشن راز، ص ۵۶)

وی اقرار به توحید را نالایم و حتی ناصواب می‌دانست و بر آن بود که اصلاً دوگانگی‌ای در کار نیست که به یگانگی بدل شود. انا الحق زدن او هم به قصد اثبات حق بود، نه اثبات نفس. ولی به او تهمت دعوی الوهیت و اباحه زدند. می‌گفتند قائل به تبدیل حج و حتی نماز و روزه و اسقاط وسایط و شرایع است. حال آنکه همه تذکرها تصریح دارند که دو بار زیارت حج به جای آورد. و در نماز خواندن جهد بلیغ داشت. چنانکه خواجه عبدالله انصاری گوید: «وی با آن همه دعاوی شبانروزی هزار رکعت نماز می‌کرد. و آن شب که دیگر روز آن بکشته‌اند [= بکشتندش] پانصد رکعت نماز کرده بود.» (طبقات الصوفیه، ص ۳۸۱). و یکی از نزدیکان حلاج به نام ابراهیم حلوانی که بیست سال در خدمت او بوده از او نقل می‌کند که: «هیچ نماز واجب را بدون غسل و وضو نخواندم و اکنون که هفتاد ساله‌ام در مدت پنجاه سال، به اندازه هزار سال نماز خوانده‌ام. آنهم نمازی که هر یک قضای نماز قبلی بود.» (اخبار الحلاج، ص ۱۹-۲۰). با اینهمه فتنه‌ای برانگیخته بود که خلیفه وقت (المقتدر) در مقابل اصرار حامد بن عباس تسلیم و به تنبیه او راضی شد. و حتی استادش عمرو مکی او را تکفیر کرد. تاچه رسد به فقهای ظاهر بینی چون محمد بن داود ظاهری. عرفائی چون جنید و شبلی نیز از او دفاع نکردند یا نمی‌توانستند کرد. پس از سالها زجر و زندان و بارها محاکمه، محکوم به اعدام شد. پس از زدن تازیانه‌های بسیار و بریدن دست و پا مصلوبش کردند. سپس جسدش را سوختند و خاکسترش را به دجله ریختند (۳۰۹ ق). (برای شرح مفصلتر احوال و آراء حلاج از جمله ← طبقات الصوفیه؛ قوس زندگی حلاج، به قلم لوئی ماسینیون، و مقاله «حلاج» هم به قلم ماسینیون در دایرة المعارف اسلام).

باری حلاج اگر از تعصب ظاهر بینان جان به در نبرد، در نظر عرفا و اهل معنی، و حتی عامه مردم مقامی ارجمند یافت. غالب عرفا و عرفان شناسان از جمله ابونصر سراج، سنائی، عطار و مولوی و روزبهان بقلی شیرازی — که بر شطحیات او شرحی مبسوط نوشته — از او به نیکی و عظمت یاد کرده اند. عطار او را «قتیل الله فی سبیل الله و شیر بیشه تحقیق» می خواند و در دفاع از او می نویسد: «... و مرا عجب آید از کسی که روا دارد که از درختی آواز انی انا الله برآید و درخت در میان نه، چرا روا نبود که از حسین، انا الحق برآید؟ و حسین در میان نه...» (تذکره الاولیاء، ص ۵۸۴). مولانا در دفاع از او و توجیه انا الحق می نویسد: «...» آخر این انا الحق گفتن، مردم می پندارند که دعوی بزرگیست. انا الحق عظیم تواضعست. زیرا اینکه می گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می کند. یکی خود را و یکی خدا را. اما آنک انا الحق می گوید، خود را عدم کرد به باد داد، می گوید انا الحق. یعنی من نیستم. همه اوست. جز خدا را هستی نیست. من به کلی عدم محضم و هیچم...» (فیه مافیه، ص ۴۴). حلاج خود در طواسبین گوید: «مَثَل من، مَثَل آن شجره است. حقیقت حقیقت است، و خلیقت خلیقت. تو خلیقت بگذار تا تو او باشی و او تو باشد من حیث الحقیقه.» (کتاب الطواسبین، ص ۲۳).

حافظ نیز جز این مورد، سه بار دیگر به نیکی و ستایش از او یاد کرده است:

- چو منصور از مراد آنان که بردارند، بردارند...

- حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید...

- رموز سر انا الحق چه داند آن غافل که منجذب نشد از جذبه های سبحانی

و در اینکه گوید: «جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد»، در واقع بر آن است که حلاج راست می گفت اما نمی بایست با ناهلان در میان می گذاشت. خواجه عبدالله انصاری می گوید: «آنچه منصور حلاج گفت، من هم گفتم؛ او آشکارا گفت من نهفتم.» (سخنان پیر هرات، ص ۷۲). از شبلی نقل است که در خواب، خطاب ربانی را در قیامت شنیده است که: «این از آن با وی کردم که سر ما با غیر ما در میان نهاد.» (تذکره الاولیاء، ص ۵۹۴). در

کلمات عرفا هست که افشاء سر الربوبیه کفر (آشکار کردن راز ربانی کفر است).

نیز ← شرح غزل ۱۵۶، بیت ۳ (که مناجات حلاج پیش، از به دار کشیده شدن نقل شده

است)؛ همچنین: شطح: شرح غزل ۱۹۱، بیت ۱ (که درباره انا الحق او بحث شده است).

(۹) فیض: فیض در اصل لغت مصدر است (همانند فیضان) و به معنای سرازیر شدن یا سرریز شدن آب و اشک است و مجازاً به معنای جود و عطا (← اساس البلاغة و لسان

العرب) و اصطلاحاً به فعل همیشگی فاعلی که [بخششی] بدون عوض و غرض انجام می‌دهد اطلاق می‌گردد (← کشاف اصطلاحات الفنون). در اصطلاح عرفانی «عبارتست از آنچه تجلی الهی افاده می‌کند. چنین تجلی ای بیشکل است و تعین و تقید آن برحسب متجلی (المتجلی له) است. اگر متجلی له عین ثابت غیرموجودی باشد، این تجلی نسبت به او تجلی وجودی می‌شود و به او افاده وجود می‌کند. ولی اگر متجلی له موجود خارجی و صورت متعادلی باشد، تجلی نسبت به او به واسطه صفات خواهد بود و صفاتی غیر از وجود نظیر حیات و غیره به او خواهد بخشید...» (کشاف اصطلاحات الفنون). فیض در مکتب ابن عربی، اصطلاحی کاملاً فنی و مهم است و به دو نوع اقدس و مقدس تقسیم می‌گردد. برای تفصیل بیشتر در این باب ← تجلی: شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

حافظ بارها فیض را به معنای لطف و عنایت و مدد، و نیز کمابیش همان معنای عرفانی که نقل شد به کار برده است:

- در ازل هر کوبه فیض دولت ارزانی بود...
 - گوهر پاک بپاید که شود قابل فیض...
 - به شیراز آی و فیض روح قدسی
 - ببلبل از فیض گل آموخت سخن...
 - ز آنجا که فیض جام سعادت فروغ تست
 - با فیض لطف او صد ازین نامه طی کنم
 - بیا که دوش به مستی سر و ش عالم غیب
 نوید داد که عامست فیض رحمت او
 همچنین گاه فیض را با توجه و ایهام به معنای اصلی لغوی اش به کار می‌برد:
 - غبار زرق به فیض قدح فرو شویم
 - تیغی که آسمانش از فیض خود دهد آب
 تنها جهان بگیرد بی منت سپاهی
 - روح القدس: در قرآن مجید سه بار به تأیید خداوند عیسی (ع) را به توسط روح القدس اشاره شده است. از جمله: و آتینا عیسی بن مریم البینات و آیدناه بروح القدس (و عیسی بن مریم را معجزات آشکار بخشیدیم و به روح القدس مؤید داشتیم - بقره، ۸۷، ۲۵۳ نیز ← مائده، ۱۱۰). مبینی مراد از روح القدس را جبرئیل می‌داند؛ و قول دیگرش این است که گوید روح، جبرئیل است و قدس (یا به قراءت ابن کثیر: قدس) خداوند است. و درباره تأیید عیسی (ع) به روح القدس می‌نویسد: «و گفته اند تأیید عیسی به جبرئیل آن بود که عیسی نیرو گرفت به جان پاک از دهن جبرئیل که در مریم دمید، تا به آن نیرو گرفت و بی پدر از مادر در

وجود آمد. و گفته اند که جبرئیل در همه حال قرین وی بودی در سفر و در حضر و در آسمان...
 ابن عباس گفت و جماعتی از مفسران که معنی "وایدناه بروح القدس" آنست که وی را اسم
 اعظم درآموختیم تا مرده بدان زنده می گردانید، و خلق را بدان عجائب معجزات می نمود. پس
 به این قول روح القدس، اسم اعظم است. ابن زید گفت: روح القدس انجیل است، هم بدان
 معنی که قرآن را بدان روح خوانند...» (کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۵).
 عطار در «صفت معراج رسول اکرم» در اوایل اسرارنامه جبرئیل و روح القدس و روح
 الامین را مترادف و به يك معنی به کار برده است. (← اسرارنامه، به تصحیح دکتر گوهرین،
 ص ۱۷-۱۹).

عبید گوید:

روح قدسی آنکه خوانندش خلاق جبرئیل همچو من دائم دعاگوی و ثناخوان تو باد
 (کلیات عبید، ص ۴۳)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

روح القدس آن سروش فرخ بر قبه طارم زبرجد...
 - به شیراز آی و فیض روح قدسی بجوی از مردم صاحب کمالش
 - داور دین شاه شجاع آنکه کرد روح قدس حلقه امرش به گوش

نیز ← روح امین: شرح غزل ۱۸۶، بیت ۴.

- معنای بیت: فیض الهی هرگز انقطاع یا تعطیل نمی یابد، لذا امید آن هست که با امداد
 آن فیض دیگران هم به سان عیسی (ع) کراماتی ظاهر کنند (← عیسی - ع - شرح غزل ۳۶،
 بیت ۶) این بیت صراحت دارد که حافظ به وقوع کرامات و خوارق عادات از ناحیه صالحان،
 اذعان دارد. برای تفصیل بیشتر در این باب ← کرامت: شرح غزل ۷۰، بیت ۸.
 (۱۰) معنای بیت: پرسیدم موی زنجیروار زیارویان به چه کار می آید؟ گفت برای

زنجیر کردن دل‌های شیدائی همچون دل حافظ. در جای دیگر گوید:
 دل رمیده ما را که پیش می گیرد خبر دهید به مجنون خسته از زنجیر

به سرّ جام جم آنگه نظر توانی کرد
 مباش بی می و مطرب که زیر طاق سپهر
 ۳ گل مراد تو آنگه نقاب بگشاید
 گدائی در میخانه طرفه اکسیر است
 به عزم مرحله عشق پیش نه قدمی
 ۶ تو کز سرای طبیعت نمی روی بیرون
 جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی
 بیا که چاره ذوق حضور و نظم امور
 ۹ ولی تو تالاب معشوق و جام می خواهی
 دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی
 که خاک میکده کحل بصر توانی کرد
 بدین ترانه غم از دل به در توانی کرد
 که خدمتش چون نسیم سحر توانی کرد
 گر این عمل بکنی خاک زر توانی کرد
 که سودها کنی ار این سفر توانی کرد
 کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد
 غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد
 به فیض بخشی اهل نظر توانی کرد
 طمع مدار که کار دگر توانی کرد
 چو شمع خنده زنان ترک سر توانی کرد

گر این نصیحت شاهانه بشنوی حافظ

به شاهراه حقیقت گذر توانی کرد

(۱) جام جم ← شرح غزل ۸۰، بیت ۱.

- میکده ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

- کحل ← شرح غزل ۲، بیت ۵.

- معنای بیت: هنگامی می توانی به راز جام جم پی ببری یا همانند جام جم رازین شوی

که خاک میخانه را مانند سرمه بصیرت افزا به چشم بکشی، یعنی میخانه را محترم و مقدس بشماری و در برابر آستانه اش سر فرود آری.

(۲) می و مطرب: مطرب ← شرح غزل ۷۶، بیت ۴. حافظ غالباً «می» را همراه با

«مطرب» به صورت «می و مطرب» یا «مطرب و می» به کار می برد:

- حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو

- من از ورع می و مطرب ندید می زین پیش

- باده و مطرب و می جمله مهیاست ولی عیش بی یار مهیا نشود یار کجاست

- خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بماند

- حاجت مطرب و می نیست تو برقع بگشا

- وجه می می خواهم و مطرب که می گوید رسید

- بر سر تربت من با می و مطرب بنشین

- چشم بد دور که بی مطرب و می مدهوشیم

- مبادا جز حساب مطرب و می اگر نقشی کشد کلك دبیرم

(۳) معنای بیت: وقتی مراد تو روی می نماید و به مطلوب خود می رسی که بتوانی چست

و چابك تر و سحر خیز تر و عاشقانه تر از نسیم سحر در راه او خدمت کنی. حافظ طبق سنت

شعری پیش از خود، بر این است که از وزش و پرورش نسیم است که غنچه باز می شود. و

مضامین فراوانی از این رابطه غنچه و نسیم پرداخته است. برای تفصیل ← غنچه و نسیم:

شرح غزل ۱۶۴، بیت ۸.

(۴) میخانه ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

اکسیر ← کیمیا: شرح غزل ۵، بیت ۹.

(۵) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۶) طبیعت: حافظ نیز به سنت عرفا با طبیعت میانه خوبی ندارد. این طبیعت نه آن

طبیعتی است که در طبیعیات از آن بحث می شود، و نه طبیعتی است که در عصر جدید به

مظاهر و عوارض فیزیکی آب و هوا و خاک اطلاق می گردد، بلکه عبارتست از مجموعه مزاج

و مجاز و زندگی و غرایز حیوانی و غفلت دنیوی و عادات و «خور و خواب و خشم شهوت و

شغب و جهل و ظلمت» که هدف از سلوك اخلاقی و عرفانی، مبارزه با آن یا به تعبیر بهتر

تهذیب آن است. سنائی گوید: «نظر پاك الهی هرگز در رعنا سرای طبیعت فرو نیاید.»

(مکاتیب سنائی، نامه پنجم، ص ۳۸). خاقانی گوید:

از کوی ره زنان طبیعت بر قدم وز خوی ره روان طریقت طلب وفا

(دیوان، ص ۴)

عطار گوید:

چون می تحقیق خورد در حرم کبریا پای طبیعت ببست دست به اسرار برد

(دیوان، ص ۱۴۷)

یحیی باخرزی می نویسد: «... و کسانی که از ظلمت طبیعت و غفلت عادت، بواسطه تو به و سلوك قدم بیرون نهاده اند و به نور دل و توحید هنوز نرسیده اند ایشان رنگ کبود پوشند که این رنگ ازرق، متوسط است میان سفید و سیاه.» (اورادالاحباب، ج ۲، ص ۴۰). سعدی گوید:

ذوق سماع مجلس انست به گوش دل وقتی رسد که گوش طبیعت بیاکنی

(کلیات، ص ۸۰۵)

اینکه برای طی طریقت و نیل به حقیقت باید از طبیعت عادی و عادات طبیعی فراتر رفت، از قواعد سلوك عرفانی است و در اطراف آن بحثهای بسیاری در کتب صوفیه هست. حافظ در جاهای دیگر گوید:

- شست و شوئی کن و از چاه طبیعت به درآی که صفائی ندهد آب تراب آلوده

- خواب و خورت ز مرتبه خویش دور کرد آنکه رسی به خویش که بی خواب و خورشوی

- در خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

- طریقت / حقیقت: ضبط قزوینی، خانلری، عیوضی - بهروز «طریقت» است. ضبط

يك نسخه بدل خانلری و متن جلالی نائینی - نذیر احمد «ریاضت» است. ضبط سودی و دو

نسخه بدل جلالی «حقیقت» است.

- طریقت ← شرح غزل ۱۴۷، ۴. حقیقت ← شرح غزل ۱۰۵، بیت ۴.

- معنای بیت: مادام که در قید عادت و غفلت و اسیر سرای طبیعت هستی نمی توانی به

سیر و سلوك اخلاقی و عرفانی پردازی.

(۷) معنای بیت: حق و حقیقت فی نفسه حجاب ندارد و شناخت پذیر و قابل انکشاف

است، هر قصوری که هست از موانع مربوط به طریقت و طبیعت و کثری و کاستیهای علم و

ایمان و عشق انسانی است. مضمون این بیت یادآور این دو بیت سعدی است در بوستان:

حقیقت سرائیست آراسته هوی و هوس گرد برخاسته

نبینی که جائی که برخاست گرد نبیند نظر گرچه بیناست مرد

(کلیات، ص ۲۸۹)

حافظ شبیه به این مضمون در جاهای دیگر گوید:

- معشوق عیان می گذرد بر تو ولیکن اغیار همی بیند از آن بسته نقابست

- نظر پاك تواند رخ جانان دیدن که در آئینه نظر جز به صفا نتوان کرد
- روی جانان طلبی آینه را قابل ساز ورنه هرگز گل و نسرین ندمد زاهن و روی
حال با توجه به سه بیتی که نقل شد معنای منظور حافظ بهتر درك می شود. مراد او دعوت به تهذیب و تصفیة قلب است.

(۸) معنای بیت: از من پزیر (← بیا: شرح غزل ۲۳، بیت ۱) که از فیض توجه اهل نظر که طریقت شناس و حقیقت شناسند می توانی هم به لذت حضور (← شرح غزل ۱، بیت ۷) دست بیابی و هم به امور پراکنده خود نظم بدهی.

(۱۰) معنای بیت: ای دل اگر بدانی که چون از هدایت (عشق و معرفت و عنایت) برخوردار شوی، چگونه از وجودت زنگار و ظلمت می زداید، مانند شمع خواهی بود که در طلب نور و روشنائی - یعنی نور بیشتر و بهتر - آماده ترك سر است، یعنی آماده است که فتیله اش را بچینند تا بهتر بسوزد و روشنتر بشود. «چو شمع خنده زنان» ← خنده شمع: شرح غزل ۹۸، بیت ۵.

(۱۱) نصیحت ← شرح غزل ۸۳، بیت ۲.

- حقیقت ← شرح غزل ۱۰۵، بیت ۴.

یاد باد آنکه ز ما وقت سفر یاد نکرد
 آن جوان بخت که می زد رقم خیر و قبول
 ۳ کاغذین جامه به خوناب بشویم که فلك
 دل به امید صدائی که مگر در تورسد
 سایه تا باز گرفتگی ز چمن مرغ سحر
 ۶ شاید ار پيك صبا از تو بیاموزد کار
 كلك مشاطه صنعش نکشد نقش مراد
 مطربا پرده بگردان و بزن راه عراق
 ۹ غزلیات عراقیست سرود حافظ
 به وداعی دل غمدیده ما شاد نکرد
 بنده پیر ندانم ز چه آزاد نکرد
 ره نمونیم به پای علم داد نکرد
 ناله ها کرد درین کوه که فرهاد نکرد
 آشیان در شکن طره شمشاد نکرد
 زانکه چالا کتر از این حرکت باد نکرد
 هر که اقرار بدین حسن خداداد نکرد
 که بدین راه بشد یار و ز ما یاد نکرد

که شنید این ره دلسوز که فریاد نکرد

(۲) خیر: دکتر خانلری می نویسد: «کلمه خیر را [در این بیت] حافظ به معنی نفی ورد آورده است... خیر در اینجا ضد قبول است.» (دیوان حافظ، به تصحیح و توضیح خانلری، ج ۲، ص ۱۱۸۳). این قول مستند نیست. و گویا نظر ایشان به کاربرد جدید کلمه «خیر» به معنای «نه» و نفی باشد که سابقه کهن ندارد. در میان معانی متعددی که در لغت نامه برای کلمه خیر ذکر شده، این معنا مضبوط نیست.

- بنده پیر آزاد کردن: در قدیم رسم بوده که بنده پیر را حرمت بگذارند و به پاس خدمات دیرینه آزاد کنند. شیخ طوسی می نویسد: «ورده را با آزاد کردن [= آزاد کردن برده] فضلی بزرگست و ثوابی بسیار... و هرگاه که مملوك [= بنده / برده] مؤمن بود، و هفت سال برآید تا در ملك وی بود، مستحب بود آزاد کردن وی، و بیشتر از آن به ملك نگیرد او را... و هرگاه که

ده سال برآمده باشد بر غلام [= ده سال در بندگی گذرانده باشد]، روا بود ویرا آزاد کردن و صدقه دادن چون بر جهت معروف بود.» (النهاية، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۵۵۴-۵۶۰). سعدی گوید:

رسمست که مالکان تحریر آزاد کنند بنده پیر
(کلیات، ص ۹۷)

حافظ در جای دیگر به ثواب و استحباب بنده آزاد کردن اشاره دارد:
كلك مشکين تو روزی که ز ما یاد کند ببرد اجر دوصد بنده که آزاد کند
- معنای بیت: باید گفت خیر و قبول مترادف و در يك فضا هستند. آن مخدوم خوشبخت که همه کارش از مقوله نیکی و حسن قبول بود، نمی‌دانم چرا، این کار خیر را فراموش کرده بود که بر بنده پیر خود نیز التفات و عنایتی بکند. این بیت از نظر معنایی دنباله بیت اول است که از بیخبر و بدون وداع رفتن یار و مخدوم خود دلنگران و گله‌مند است.
(۳) کاغذین جامه: = کاغذی جامه = جامه کاغذین = کاغذین پیرهن: «جامه‌ای بوده از کاغذ که متظلم می‌پوشیده و نزد حاکم می‌شد و او درمی‌یافت که وی دادخواه است و به‌دادش می‌رسید.» (حاشیه برهان). استاد فروزانفر در معنای «جامه کاغذین» می‌نویسد: «جامه‌ای از کاغذ که متظلمان و فریادخواهان، تظلم و ماجرای دادخواهی خود را بر آن می‌نوشته‌اند، کاغذین جامه، کاغذین پیرهن [مولانا گوید]:

رفتیم سوی شاه دین با جامه‌های کاغذین تو عاشق‌رنگ آمدی همچون قلم‌دررنگ شو»
(فرهنگ نوادر، دیوان کبیر، ج ۷، ص ۲۴۵)
خاقانی گوید:

- کاغذین جامه هدف وار علی‌الله زنیم تا به تیر سحری دست قدر بر بندیم
(دیوان، ص ۵۴۱)

- تا که دست قدر از دست تو بر بود قلم کاغذین پیرهن از دست قدر باد پدر
(دیوان، ص ۵۴۶)

عطار گوید:

سزد که پیرهن کاغذین کند عطار که شد ز نفس بدآموز پیرهن کفنم
(دیوان، ص ۴۶۳)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

- تا کی از دست تو بر خود پیچم کاغذین جامه ز تو چند درم
(دیوان، ص ۲۵۲)

- کاغذین جامه بپوشید و به درگاه آمد زاده خاطر من تا بدهی داد مرا

(دیوان، ص ۳۸۰)

- رهنمونی: یعنی راهنمایی. نظامی گوید:

پذیرفت فرزانه کاقبال شاه کند رهنمونی مرا سوی راه

(اقبالنامه، ص ۲۱۰)

(۴) صدا [= صدی] «آواز کوه و سرای و مانند آن» (منتهی الارب). «... پژواك...»

(لغت نامه) مولوی گوید:

این جهان کوهست و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا

(مثنوی، دفتر اول، ص ۱۵)

حافظ در جاهای دیگر به همین معنی گوید:

- از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر یادگاری که در این گنبد دوار بماند

- ندای عشق تو دیشب در اندرون دادند فضای سینه حافظ هنوز پر ز صداست

- بانگ گاوی چه صدا باز دهد عشوه مخر سامری کیست که دست ازید بیضا ببرد

- ما می به بانگ چنگ نه امروز می کشیم بس دور شد که گنبد چرخ این صدا شنید

- فرهاد ← شرح غزل ۳۴، بیت ۴.

(۶) پیک صبا ← پیک: شرح غزل ۱۱۸، بیت ۷؛ صبا: شرح غزل ۴، بیت ۱.

(۷) معنای بیت: هر کس که به حسن خداداده تو ایمان نیاورد و اذعان نکرد، به کفاره این غفلت یا لجاج، قلم (کلك ← شرح غزل ۱۶، بیت ۹) آرایشگر آفرینش (= خداوند) نقشی به مراد او نمی کشد. یعنی تقدیر الهی مراد او را بر نمی آورد.

(۸) پرده ← شرح غزل ۱۴، بیت ۴.

- معنای بیت: ای مطرب مقام یا دستگاه موسیقائی خود را تغییر بده و مقام عراق را بنواز.

زیرا یار ما هم از راه (راه ایهام دارد: الف - لحن، آهنگ، پرده، مقام ← شرح غزل ۷۶، بیت ۴؛ ب - طریق، سو، جاده) عراق (ایهام دارد ← شرح غزل ۷۶، بیت ۴) بود که بی وداع رفت

و از من یادی نکرد.

(۹) غزلیات عراقی: این ترکیب وصفی نیز ایهام دارد: الف) اشاره به غزلهای فخرالدین

عراقی (م ۶۸۰ ق) که حافظ به آنها نظر داشته است؛ ب) غزلهایی که در دستگاه یا مقام

«عراق» خوانده می شود؛ پ) ایهامی سومی نیز می توان قائل شد که البته احتمال صدقش

ضعیف است، و آن غزلهای سبك عراقی است. صحت این حدس و ایهام وقتی محرز می گردد

۳ دلم جز مهر مهرویان طریقی بر نمی گیرد
 خدا را ای نصیحت گو حدیث ساغرو می گو
 بیا ای ساقی گلرخ بیاور باده رنگین
 ۶ صراحی می کشم پنهان و مردم دفترانگارند
 من این دلق مرقع را بخوام سوختن روزی
 از آنرو هست یاران را صفاها با می لعلش
 ۹ سروچشمی چنین دلکش تو گوئی چشم از و بردوز
 نصیحت گوی رندان را که با حکم قضا جنگست
 میان گریه می خندم که چون شمع اندرین مجلس
 ۱۲ چه خوش صید دلم کردی بنام چشم مست را
 سخن در احتیاج ما و استغنائی معشوقست
 من آن آینه راروزی به دست آرم سکندر وار
 ۱۲ خدا را رحمی ای منعم که درویش سرکویت
 ز هر در میدهم پندش ولیکن در نمی گیرد
 که نقشی در خیال ما ازین خوشتر نمی گیرد
 که فکری در درون ما ازین بهتر نمی گیرد
 عجب گر آتش این زرق در دفتر نمی گیرد
 که پیر می فروشانش به جامی بر نمی گیرد
 که غیر از راستی نقشی در آن جوهر نمی گیرد
 برو کاین وعظ بی معنی مرا در سر نمی گیرد
 دلش بس تنگ می بینم مگر ساغر نمی گیرد
 زبان آتشینم هست لیکن در نمی گیرد
 که کس مرغان وحشی را ازین خوشتر نمی گیرد
 چه سود افسونگری ای دل که درد لبر نمی گیرد
 اگر می گیرد این آتش زمانی ورنمی گیرد
 دری دیگر نمی داند رهی دیگر نمی گیرد

بدین شعر تر شیرین ز شاهنشاه عجب دارم

که سرتاپای حافظ را چرا در زر نمی گیرد

(۱) مهر و مهر [ویان] جناس خط دارد.

- در گرفتن: در گرفتن در شعر حافظ به سه معنی به کار رفته است:

الف) اثر کردن، تأثیر، مؤثر واقع شدن. چنانکه در مصراع دوم همین بیت به کار رفته است.
در جاهای دیگر گوید:

- با دل سنگینت آیا هیچ درگیرد شبی آه آشناک و سوز سینه شبگیر ما

- در نمی گیرد نیاز و ناز ما با حسن دوست

- چه سود افسونگری ای دل که درد لبر نمی گیرد

- زبان آتشینم هست لیکن در نمی گیرد

(که در گرفتن در مصراع اخیر ایهام دارد يك معنایش اثر کردن، و يك معنایش شعله ور شدن است.) سعدی در این معنی گوید: «دیدم که نفسم در نمی گیرد و آتشم در هیزم تر اثر نمی کند.»

(کلیات، ص ۷۶)

(ب) به معنای روشن شدن، شعله ور شدن، اشتعال:

- پیش شمع آتش پروانه به جان گو درگیر

- زبان آتشینم هست لیکن در نمی گیرد

- کار چراغ خلوتیان باز در گرفت

(در گرفت در مصراع اخیر ایهام دارد، معنای دوم آن آغاز شدن است.)

(پ) به معنای آغاز شدن چنانکه در مصراع فوق ملاحظه شد.

(۲) نصیحت: یکی از کلمات و مفاهیم کلیدی شعر حافظ است. حافظ همواره نصیحت دیگران، یعنی نصیحت ناصحان را به خودش، دست کم می گیرد و مسخره می کند و به طنز برگزار می کند:

شراب و شاهد شیرین کرا زیانی داد

کاین گوشه پر از زمزمه چنگ و ربابست

دلش بس تنگ می بینم مگر ساغر نمی گیرد

- برو معالجه خود کن ای نصیحت گو

- در کنج دماغ مطلب جای نصیحت

- نصیحت گوی رندان را که با حکم قضا جنگست

- نصیحت همه عالم به گوش من بادست

- برو کاین وعظ بیمعنی مراد سر نمی گیرد

- واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما...

- مجلس وعظ درازست و زمان خواهد شد

- ... که وعظ بیعملان واجبست نشنیدن

- اگر ز مردم هشیاری ای نصیحت گو

- کشته غمزه تو شد حافظ ناشنیده پند

- باده خور غم مخور و پند مقلد مینوش

سخن به خاک میفکن چرا که من مستم

اعتبار سخن عام چه خواهد بودن

این نصیحت نشنیدن حافظ در ارتباط مستقیم است با اینکه عقل و علم و درس و دفتر و

نام و ناموس را دست کم می گیرد، یعنی با اندیشه های ملامتی او (برای تفصیل — شرح غزل ۲۰۴). اما انتظار دارد که دیگران از او نصیحت شنوی کنند:

- نصیحتی کنمت بشنو و بهانه مگیر
- نصیحتی کنمت یادگیر و در عمل آر...
- نخست موعظت پیر می فروش اینست...
- ای نور چشم من سخنی هست گوش کن
- نصیحت گوش کن جانا که از جان دوست تر دارند
- دور خوبی گذرانست نصیحت بشنو
- پند حکیم عین صوابست و محض خیر
- بشنو که پند پیران هیچت زیان ندارد
- گوش کن پندای پسر و زبهر دنیا غم مخور
- هان ای پسر که پیر شوی پند گوش کن
- صد جان فدای یار نصیحت نبوش کن

نکته اینجاست که حافظ اهل نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر عادی نیست. نصیحت او محتسبانه و به دفاع از اخلاقیات سطحی و محافظه کارانه نیست، حاصل حکمت و عبرت است و تأمل و تماشای رازهای زندگی و جهان.

- معنای بیت: ای نصیحت گو، نصیحت های پراکنده بیجا مکن، و اگر می خواهی گوش من به حرف تو بدهکار باشد، فقط سخن از ساغر و شراب بگو. زیرا هیچ نکته دیگر بسان این سخن برای من خاطر نشان و دلنشین نیست. نقش ایهام دارد: الف) تصویر، نگار، صورت ذهنی؛ ب) به معنای موسیقائی — شرح ۶۹، بیت ۱.

(۴) صراحی — شرح غزل ۲۵، بیت ۳.

می کشم: کشیدن صراحی ایهام دارد الف) معنای ظاهرتر یعنی حمل کردن و با خود بردن؛ ب) نوشیدن، مانند ساغر کشیدن، قدح کشیدن.

- معنای بیت: من با خود و در آستین مرقعم، پنهانی صراحی شراب می برم و مردم حمل به صحت می کنند و تصور می کنند دفتر و کتاب است. جای شگفتی است که از این ریای آشکار (زرق — شرح غزل ۴۱، بیت ۳) آتشی از غیب نمی جهد که در دفتر و کتاب واقعی من بگیرد. ورقم بطلان بر این مظاهر علم و دانش ریائی من بکشد. یا ممکن است دفتر همان دفتر خیالی، یعنی صراحی باشد.

(۵) دلق مرقع ← شرح غزل ۸۵، بیت ۱.

- معنای بیت: سرانجام روزی این دلق وصله بر وصله ریائی را خواهم سوزاند (← خرقة سوختن: شرح غزل ۱۱، بیت ۷). زیرا چندان بی ارزش است که پیر میکده آن را درازاء يك جام می برنمی دارد (یا به گرو نمی گیرد). شبیه به همین مضمون در جاهای دیگر گوید:
- من این مرقع رنگین چو گل، بخواهم سوخت که پیر باده فروشش به جرعه ای نخرید
- به کوی میفروشانش به جامی برنمی گیرند زهی سجاده تقوی که يك ساغر نمی ارزد
مصرع دوم این بیت یعنی «که پیر میفروشانش به جامی برنمی گیرد» شباهت لفظی و معنایی بسیاری با این مصرع در غزل دیگر حافظ دارد: «به کوی میفروشانش به جامی برنمی گیرند».

(۶) معنای بیت: یاران خوشباش من از آن جهت با می سرخ (لعل ← شرح غزل ۲۹، بیت ۱) پیر میفروشان صفا می کنند و احوال خوش می یابند که این جوهر لعل (= باده سرخ) فقط پذیرای يك نقش هست و آن راستی است. شاید کنایه دارد به این که این شراب راست و درست و اصیل است. همچنین اشاره به عبارت معروف «مستی و راستی» دارد. معنایی که سودی از این بیت به دست می دهد متین و قابل توجه است: «دلیل اینکه پاکبازان با می لعل صفاها دارند، اینست که این جوهر می لعل جز از استقامت نقش دیگری قبول نمی کند. یعنی چون اقتضای باده سرخ بی رنگی و ساده دلی است، به همین جهت پاکبازان و ساده دلان متمایل به آنند. خلاصه چون باده مکر و حيله قبول ندارد، طبیعت پاکان و اشخاص درست مایل به آن است.» (شرح سودی، ج ۲، ص ۹۰۹). معنای سودی با این دو مصرع حافظ هم که می گوید: «گوهر هر کس ازین لعل توانی دانست» و «بر در میخانه رفتن کاریکرنگان بود» تأیید می شود.

(۸) معنای بیت: نصیحت گوی رندان (← رند: شرح غزل ۵۳، بیت ۶) وعظهای بیحاصل می کند و می خواهد رندان را که به حکم ازلی رند و میخواره شده اند، به راه صلاح بازآورد. اینکه بسیار افسرده حال و عبوس می یابمش از این است - و جز این نیست - که می نمی نوشد. البته مگر را می توان به سیاق استفهامی هم خواند (برای تفصیل درباره «مگر» ← شرح غزل ۴، بیت ۳)

(۹) معنای بیت: در این مجلس با شمع همدل و همدردم. یعنی شادی و غم و گریه و خنده را توأم دارم (← خنده شمع: شرح غزل ۹۸، بیت ۵). زیرا از زبان مؤثر و گیرائی دارم (در شعر و سخن یا در رام کردن مهر و یان مجلس) ولی افسوس که کارگر نمی افتد و بی اثر می ماند.

(۱۱) معنای بیت: ای دل چه سود از آنهمه هنرنمایی و افسونگری تو که در دلبرم اثر نمی‌کند. آری نصیب ما حرمان و نیاز است و کار معشوق هم ناز و استغنا (← استغنا: شرح غزل ۴۵، بیت ۵).

(۱۲) معنای بیت: سودی می‌نویسد: «من بالاخره این آئینه جام را چون اسکندر به دست می‌آورم. یعنی همانطور که اسکندر آئینه گیتی نمای را به دست آورد، من هم آن جام پیرمغان را به دست می‌آورم چه زمانی مستم کند و چه نکند. حاصل اینکه جام باده را گیر می‌آورم و می‌نوش می‌شوم، چه زمانی مست شوم و چه مست نشوم.» (شرح سودی، ج ۲، ص ۹۱۲) نیز ← آئینه سکندر: شرح غزل ۵، بیت ۱۱؛ آئینه‌سازی اسکندر: شرح غزل ۱۰۰، بیت ۱. (۱۴) شعر تر ← شرح غزل ۹۲، بیت ۱.

- شاهنشاه: به گفته قاسم غنی این غزل در مدح (یا تقدیم به) شاه شجاع است، و مراد حافظ از «شاهنشاه» اوست. (بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ص ۳۶۰-۳۶۱)؛ اما دلیلی که مرحوم غنی در اثبات این نسبت نیاورده و می‌توان آورد این است که شاه شجاع غزلی دارد به مطلع:

چه شد جاناب دین گرمی که سوزم در نمی‌گیرد مگر فریاد مهجوران ترا هر سر نمی‌گیرد که در همان کتاب (ص ۳۳۰) نقل شده است. با توجه به طبع مشاعره جوی حافظ، و روابط صمیمانه‌ای که با شاه شجاع داشته، بس محتملست که غزل او را استقبال کرده باشد. به این شرح که هم صدور آن غزل از شاه شجاع قطعی است و هم این غزل مورد بحث از حافظ، آنچه محتملاً واقع شده همانا استقبال یکی از دیگری است؛ چه احتمال توارد، بسی بعیدتر است.

- در زر گرفتن: یعنی در لفاف یا خلعت زرین پوشاندن چنانکه خود حافظ در جای دیگر گوید:

حافظ تو این هنر ز که آموختی که بخت تعویذ کرد شعر ترا و به زر گرفت سنائی گوید:

از سخای بی‌قیاسش مدح ناخوانده تمام کلک او چون شخص خود مداح را در زر گرفت (دیوان، ص ۷۲۲)

خاقانی گوید:

این منم زنده که تابوت تو گیرم در زر کارزو بُد که دوات تو به زر درگیرم (دیوان، ص ۵۴۴)

ظہیر فاریابی گوید:

روی من از پی طرف کمرت هرساعت ای بسا گوهر ناسفته که در زر گیرد
(دیوان، ص ۷۹)

خواجو گوید:

آفتاب خاوری زان ملك بحر و برگرفت کاستان و بام این درگه زرخ در زر گرفت
(دیوان، ص ۶۱۳)

- معنای بیت: با این هنر والا و این شعرهای شیرین و غزلهای آبدار از شاه شجاع در شگفتم که چرا به عنوان صله به حافظ خلعت زربفت نمی دهد؛ آری سراپای حافظ وقتی در زر گرفته خواهد شد که خلعت زربفت بیوشد. البته می توان این طور هم تعبیر کرد که چرا آنقدر زر نثار حافظ نمی کند که سراپا غرق و پوشیده در آن شود.

ساقی ار باده ازین دست به جام اندازد
 ورچنین زیر خم زلف نهد دانه خال
 ۳ ای خوشا دولت آن مست که در پای حریف
 زاهد خام که انکار می و جام کند
 روز در کسب هنر کوش که می خوردن روز
 ۶ آنزمان وقت می صبح فروغست که شب
 باده با محتسب شهر ننوشی زنهار
 عارفان را همه در شرب مدام اندازد
 ای بسا مرغ خرد را که به دام اندازد
 سرو دستار نداند که کدام اندازد
 پخته گردد چون نظر بر می خام اندازد
 دل چون آینه در زنگ ظلام اندازد
 گرد خرگاه افق پرده شام اندازد
 بخورد بادهات و سنگ به جام اندازد

حافظا سر ز کله گوشه خورشید برآر

بختت ار قرعه بدان ماه تمام اندازد

نزاری دو غزل بر همین وزن وردیف — ولی با قافیه دیگر دارد:

(۱) آتش عشق چو در سینه شرار اندازد مرد را از زیر تخت به دار اندازد

(دیوان، ص ۲۹۸)

(۲) یار ما ولوله در عالم راز اندازد گر نقابی که برانداخته باز اندازد

(دیوان، ص ۲۹۸)

(۱) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

— از این دست: ایهام دارد: الف) از این گونه. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

— تا بی سروپا باشد اوضاع فلک زین دست
 — صوفی سرخوش ازین دست که کج کرد کلاه
 — صبر کن حافظ که گر زین دست باشد درس غم
 در سر هوس ساقی در دست شراب اولی
 به دو جام دگر آشفته شود دستارش
 عشق در هر گوشه ای افسانه ای خواندزمن

گر ازین دست زند مطرب مجلس ره عشق شعر حافظ ببرد وقت سماع از هوشم
نظامی گوید:

شه چون سخنی شنید ازین دست شد گرم و زبارگی فروجست
(لیلی و مجنون، ص ۲۰۲)

سعدی گوید:

زین دست که دیدار تو دل می برد از دست ترسم نبرم عاقبت از دست تو جان را
(کلیات، ص ۴۱۸)

کمال الدین اسماعیل گوید:

مرغی که در خزان ازین دست لحنهاست خود چون بود که تازه کند نوبهار دست
(دیوان، ص ۱۱۸)

ب) اشاره به دست (به معنای عضو معروف = ید) یعنی دست و ساعد شاهد و ساقی.
چنانکه همین بیت مورد بحث در مطلع این غزل چنین ایهامی دارد. یا در جای دیگر گوید:
گر ازین دست مرا بی سروسامان داری من به آه سحرت زلف مشوش دارم
کمال خجندی گوید:

داری از آن دو ساعد پرسیم آستینها از دلبران که دارد زین دست دستگاهی
(دیوان، غزل ۸۸۱)

۲. شرب مدام ← شرح غزل ۸، بیت ۲.

۳) دستار انداختن: مضمون «سرو دستار نداند که کدام اندازد» با تعابیر و الفاظ مختلف،
یک تعبیر کلیشه کهن است. خاقانی می نویسد: «لا جرم بنده از لذت بشارت در لباس حیوة و
قالب وجود نمی گنجد؛ و جای آن است که به جای دستار سر اندازد.» (منشآت خاقانی، ص
۳۲۱). همچنین: «بنده از ورود این بشارت خواست که دستار بر اندازد، بلکه سر در بازد.»
(ص ۷۷). همچنین: «خادم از خرمی این اخبار به عوض دستار، سر می اندازد.» (ص ۲۰).
عطار گوید:

گر تائب صد ساله بیند شکن زلفش حالی به سر اندازی دستار در اندازد
(دیوان، ص ۱۷۸)

به احتمال بسیار این دستار انداختن، اشاره ای به یکی از رسمهای کهن صوفیه دارد که
به هنگام وجد و سماع یا پس از آن دستار یا خرقة به قوال یا مغنی یا به طور کلی به مطربان
می بخشیده اند. چنانکه عطار گوید:

از خرقه هستیم برون آر تا خرقه درافکنم به قوال
(دیوان، ص ۳۷۱)

عراقی گوید:

چو در سماع عراقی حدیث دوست شنید به جای خرقه به قوال جان توان انداخت
(دیوان، ص ۱۴۶)

سعدی گوید:

این مطرب از کجاست که برگفت نام دوست تا جان و جامه بذل کنم بر پیام دوست
(کلیات، ص ۴۴۸)

ابوالمفاخر یحیی باخزری می نویسد: «اگر در آن زمان [زمان وجد و سماع] از آن صاحب حال خرقه ای بیفتد، و یا وجد او را باعث گردد تا عمامه [= دستار] را به مغنی اندازد، حاضران باید که همه موافقت او کنند.» (اورادالاحباب، ج ۲، ص ۲۱۲؛ نیز ص ۲۱۳-۲۱۵).
حافظ خود بارها صریحاً به این رسم اشاره دارد:

- به مطربان صبحی دهیم جامه چاک بدین نوید که باد سحرگهی آورد
- چون گل از نکبت او جامه قبا کن حافظ وین قبا در ره آن قامت چالاک انداز
- به باد ده سرودستار عالمی یعنی کلاه گوشه به آئین سروری بشکن
- به سماع آی وز سر خرقه برانداز و برقص ورنه با گوشه رو و خرقه ما در سرگیر

نیز ← جامه قبا کردن: شرح غزل ۷۸، بیت ۵.

(۴) زاهد خام: یعنی بی تجربه و بی هنر، چنانکه در جای دیگر گوید: خامان ره نرفته چه
دانند ذوق عشق

- پخته گردد: یعنی صاحب تجربه و صاحب کمال شود. این معانی خام و پخته هنوز هم
در عرف زبان فارسی به کار می رود.

- می خام: یعنی «شراب نارس، مقابل شراب پخته. معروفست که شراب خام بهتر از
پخته است.» (لغت نامه). استاد فروزانفر در معنی «می خام» می نویسد: شراب که نه پخته
باشد. مقابل منصف، مثلث. [مولانا گوید:]

می خام ار بگردانی تو ساقی مرا زحمت دهد صد خام دیگر

(فرهنگ نوادر، دیوان کبیر، ج ۷، ص ۴۴۰)

اینگونه طباق یا ایهام تضاد بین «خام» و «پخته» سابقه کهنی در شعر فارسی دارد. سنائی
گوید:

میرمجلس چون تو باشی با جماعت درنگر خام در ده پخته را و پخته در ده خام را
(دیوان، ص ۷۹۷)

کمال الدین اسماعیل گوید:

اکنون که ز خوشدلی در ایام نماند يك همدم پخته جز می خام نماند

(دیوان، ص ۸۷۷)

خواجو گوید:

- چنین شنیده‌ام از مفتی مسائل عشق که مرد پخته نگرده مگر ز باده خام

(دیوان، ص ۳۰۳)

- پختگان را خام و خامان را شراب پخته ده حیف باشد خون رز در جوش و مازینگونه خام

(دیوان، ص ۴۶۶)

سلمان گوید:

هان پختگان را خام ده، دردی کشان را جام ده اسلامیان را نام ده وز کفر بر ماکش رقم

(دیوان، ص ۱۷۵)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- زان می عشق کزو پخته شود هر خامی گرچه ماه رمضانست بیاور جامی

- اگر این شراب خامست اگر آن حریف پخته به هزار بار بهتر ز هزار پخته خامی

ضمناً در این بیت بین «خام» و «جام» جناس خط برقرار است.

۵ و ۶) می خوردن شب: در این دو بیت به آئین می خواری در شبانگاه و شب اشاره دارد.

البته می خوردن بامداد یعنی پگاه خوردن و صبحی کردن هم رسم کهنی است. «شرب مدام»

هم که در حافظ سابقه دارد، یعنی پیوسته و شب‌اروز خوردن. منوچهری در پایان قطعه‌ای که به

می خوردن در همه ایام هفته اشاره دارد می گوید:

پس از نماز دگر روزگار آدینه نبیدخور که گناهان عفو کند ایزد

(دیوان، ص ۲۲۱)

که وقت نبید خوردن را پس از نماز دگر (= نماز عصر) تعیین کرده است. و در غزل خمریه

دیگری گوید:

- من خواب ز دیده به می ناب ربایم آری عدوی خواب جوانان می نابست

سختم عجب آید که چگونه بردش خواب آن را که به کاخ اندر يك شیشه شرابست

(دیوان، ص ۷)

که باز از هر دو بیت آن برمی آید که به می خوردن شبانه اشاره دارد. سعدی نیز سخن از «شب شراب» می گوید یعنی شراب نوشیدن در شب:

به راحت نفسی رنج پایدار مجوی شب شراب نیرزد به بامداد خمار
(کلیات، ص ۷۲۱)

۱۰ «باده خوردن و سنگ به جام انداختن مثل نمک خوردن و نمکدان شکستن است.» (لغت نامه). حافظ بارها به باده نوشی منافقانه محتسب اشاره دارد:

ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز مستست و در حق او کس این گمان ندارد
نیز ← محتسب: شرح غزل ۲۵، بیت ۱.

۳ دمی با غم به سر بردن جهان یکسر نمی ارزد
 به کوی می فروشانش بجامی بر نمی گیرند
 رقیبم سرزنشها کرد کز این باب رخ برتاب
 شکوه تاج سلطانی که بیم جان درود رجست
 چه آسان می نمود اول غم دریا به بوی سود
 ۶ ترا آن به که روی خود ز مشتاقان بیوشانی

چو حافظ در قناعت کوش وز دنیی دون بگذر

که يك جو منت دونان دو صد من زر نمی ارزد

ناصر بخارائی غزلی بر همین وزن و با همین ردیف — با اختلاف قافیه — دارد:

غم عالم مخورای دل که عالم غم نمی ارزد به غمگین گشتن يك دل همه عالم نمی ارزد
(دیوان، ص ۲۴۳)

در شأن نزول این غزل گویند محمود شاه والی دکن حافظ را به دکن (هند) دعوت کرده و حافظ ابتدا قصد قبول این دعوت و دل به دریا زدن داشته است، ولی بعد که از دور و نزدیک درشتیها و دشواریهای سفر را می بیند، این غزل را برای محمود شاه می فرستد و از نرفتن خود عذر می خواهد (برای تفصیل در این باب ← حافظ شیرین سخن، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ تعلیقه دکتر خانلری تحت عنوان «سفر حافظ به هند» در دیوان حافظ به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، ص ۱۱۹۳-۱۱۹۵).

شادروان غنی می نویسد: «شاید این [غزل] اشاره به شیخ ابواسحق باشد، زیرا او تنها شاهیست که در زمان او کشته شده. افسانه‌هایی که راجع به سفر دریاست از این رو

ساخته‌اند.» (حواشی غنی، ص ۲۴۸؛ همچنین: تاریخ عصر حافظ، ص ۱۳۵) برای تفصیل درباره شاه شیخ ابواسحاق ← شرح غزل ۱۲۱.

(۱) دلق: شادروان احمد علی رجائی در شرح این کلمه نوشته است: «به معنی جامه خشن پوستین یا پشمین صوفیان است... به جای و به معنی خرقة و مرادف با آن به کار رفته است. چنانکه حافظ گوید:

داشتم دلقی و صد عیب مرا می پوشید خرقة رهن می و مطرب شد و زنار بماند
اگر این جامه رنگارنگ بوده است به آن دلق ملمع می گفته‌اند که در حقیقت می توان آن را مرادف مرقع دانست، زیرا وصله‌ها رنگهای مختلف داشته است. پس به اعتبار خود وصله‌ها مرقع و به اعتبار رنگ آنها ملمع می نامیده‌اند...» (به اختصار از فرهنگ اشعار حافظ، ص ۱۵۸). حافظ بارها به دلق ملمع و مرقع اشاره کرده است:

- گرچه با دلق ملمع می گلگون عیبست...

- به زیر دلق ملمع کمندها دارند...

- ای که در دلق ملمع طلبی نقد حضور...

- من این دلق مرقع را بخوام سوختن روزی...

- من این مرقع رنگین چو گل بخوام سوخت...

- صوفی گلی بچین و مرقع به خار بخش...

نیز ← خرقة: شرح غزل ۲، بیت ۲.

(۲) معنای بیت: عجب سجاده‌ای دارم (← سجاده: شرح غزل ۱، بیت ۴) که در کوی می‌روشان حاضر نیستند آن را در ازاء يك جام می به گرو بردارند، یا با آن معاوضه کنند. در جاهای دیگر شبیه به همین مضمون گوید:

من این دلق مرقع را بخوام سوختن روزی که پیر می‌فروشانش به جامی بر نمی‌گیرد

من این مرقع رنگین چو گل بخوام سوخت که پیر باده‌فروشش به جرعه‌ای نخرید

(۳) رقیب: در اینجا و در شعر حافظ و شعر پیش از حافظ به معنای یکی از دو یا چند عاشق بر معشوق واحد نیست، بلکه نگهبان و محافظ و مزاحم حضور است. برای تفصیل ←

رقیب: شرح غزل ۳۸، بیت ۱. ضمناً ضمیر «م» در «رقیبم» ضمیر ملکی نیست بلکه ضمیر مفعولی است که از محل خود دور افتاده است. در اصل چنین است: رقیب مرا سرزنشها کرد.

(۴) به ترك سر نمی‌ارزد: این عبارت ایهام دارد. چه «ترك» دقیقاً دو معنی دارد: (۱) نوعی کلاه، کلاه خود یا نظیر آن، و نیز قطعه‌ای از کلاه؛ (۲) ترك کردن و رها کردن. در جای دیگر

گوید:

- شکل هلال هر سرمه می دهد نشان
از افسر سیامک و ترك كلاه زو
- طریق کام بخشی چیست ترك كام خود کردن
كلاه سروری این است كز این ترك بردوزی
که در بیت اخیر هم «ترك» ایهام دارد.

این ایهام سابقه ای کهن دارد. عطار گوید:

در كلاه فقر می باشد سه ترك ترك دنیا، ترك عقبی، ترك ترك
(به نقل از لغت نامه)

کمال الدین اسماعیل گوید:

ترك كلاه لاله مرا بس كلاه ترك ورجمله تن چو بید ز تیغست همسرم
(دیوان، ص ۱۳۹)

سعدی گوید:

بَسَم از قبول عامی و صلاح نیکنامی چو به ترك سر بگفتم چه غم از كلاه دارم
(کلیات، ص ۵۵۶)

- معنای بیت: تاج سلطانی و هر دستگاه شکوهمندی، خطیر و خطرناک است و به منزله
كلاهی است که بس زیباست، اما به از دست دادن سر و به خطر انداختن جان نمی ارزد.
چنانکه اشاره شد بین «ترك» و كلاه ایهام تناسب برقرار است.

(۵) معنای بیت: ابتدا به امید سود و صرفه ای که گمان می بردم، سفر دریا و رنج و
اضطرابش چقدر آسان به نظر می آمد. معلوم شد که اشتباه کرده ام (← غلط: شرح غزل
۴۴، بیت ۸) و تحمل و تماشای طوفان دریائی و دریای طوفانی به هیچ سود و صرفه و گنج و
گوهری نمی ارزد.

(۶) معنای بیت: خطاب به معشوق یا ممدوح می گوید بهترست جلوه گری نکنی و به
مشتاقان روی خوش نشان ندهی. زیرا با این حسن عالمگیر، جهان را خواهی گرفت و
همگان را به خیل دوستداران و هواخواهان خود درخواهی آورد. آنگاه شادی این گونه
جهانگیری، به غم رتق و فتق امور چنین لشکری نمی ارزد.

(۷) قناعت ← شرح غزل ۶۵، بیت ۴.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد
عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد
مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد
دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند دل غمدیده ما بود که هم بر غم زد
جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد

حافظ آن روز طرب‌نامه عشق تو نوشت

که قلم بر سر اسباب دل خرم زد

(۱) این بیت و این غزل در بردارنده اشارات و آراء عرفانی مهمی است. حافظ از ازل و حسن الهی که سلسله‌جنبان آفرینش است و نقش عشق — هم عشق الهی و هم سریان عشق در همه آفرینش — سخن می‌گوید. مراد از ازل، آغاز غیر زمانی، و بقای بی‌اول است (← از ازل تا به ابد: شرح غزل ۳۰، بیت ۹).

— حُسنت = حسن الهی: از مقالات و معتقدات عرفاست و مستند است به حدیث نبوی ان الله جمیل یحب الجمال (خداوند زیباست و زیبایی را دوست می‌دارد) (← مشارق الدراری، ص ۱۳۲، ۲۴۷). شاه نعمت‌الله ولی پس از ذکر این حدیث در ترجمه آن به شعر گوید:

او جمیل است و دوستدار جمال دوستدار جمال خود به کمال

(رسائل شاه نعمت‌الله، ج ۲، ص ۱۵۹)

ابن فارض در تائیه معروفش بارها به حسن الهی اشاره دارد (← دیوان، ص ۷۰، ۸۲؛

مشارق الدراری، ص ۱۳۲، ۳۳۶-۳۳۸). عراقی گوید:

حسنّت به ازل نظر چو در کارم کرد بنمود جمال و عاشق زارم کرد
من خفته بدم به ناز درکتم عدم حسن تو به دست خویش بیدارم کرد
(دیوان، ص ۳۱۲)

- عشق: عشق هم در این بیت به دو معنی ناظرست. یکی حب ذاتی الهی به خویش و حب او به معروفیت اسماء و صفات؛ و اینکه عرفا آفرینش را «حرکت حبی» یا «انگیزش عشقی» می‌دانند. چنانکه ابن عربی گوید: «حرکتی که عبارتست از وجود عالم، حرکت حب (= عشق) است. و رسول الله (ص) نیز به همین امر اشاره دارد که می‌فرماید: کنت کنزاً [نسخه بدل: مخفیاً] لم اعرف فاحببت ان اعرف». و اگر این محبت نبود عالم به عین وجود در نمی‌آمد. (فصوص الحکم، ص ۲۰۳. نیز ← مشارق الدراری، ص ۳۵، ۵۴، ۶۳، ۶۷، ۷۱-۷۵). ابوالعلاء عقیفی در توضیح این قول می‌نویسد: «حب ظهور حق در صور وجود، و حب خداوند به اینکه در آینه ممکنات خود را بنمایاند... این حب علت خلق عالم است و اساس حقیقی‌ایست که هستی بر آن استوار است. و همین حبی که مبدأ وجود و اصل کل موجود است، همانست که از نظر صوفیه، تنها راه معرفت به خداوند و تحقق وحدت ذاتی با اوست. و در نظر ابن عربی اصل جمیع اعتقادات و عبادات است.» (تعلیقات، ص ۳۰۳). حافظ نیز برای عشق، که عشق انسانی نیز جلوه‌ای از آن است، اهمیت بسیاری قائل است. چنانکه گوید:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری

و آفرینش را به انگیزه عشق می‌داند:

- عالم از شور و شر عشق خبر هیچ نداشت
- رهرو منزل عشقیم وز سرحد عدم
- نبود طرح دو عالم که رنگ الفت بود
- سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد
فتنه انگیز جهان غمزه جادوی تو بود
تا به اقلیم وجود اینهمه راه آمده ایم
زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت
ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
آری عشق یا «حرکت حبی» یا «انگیزش عشقی» الهی، کارساز آفرینش شد و عشق او به کل آفرینش سریان یافت و آفتابش در سراسر ذرات هستی تافت، آری حسن با جلوه‌گری (= تجلی) و عشق قرین و بلکه ملازم است. برای تفصیل بیشتر درباره عشق از نظر حافظ ← عشق: شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.
عراقی در آغاز لمعه دوم، همین نظریه آفرینش با عشق یا به انگیزه عشق را باز می‌نماید:

«سلطان عشق خواست که خیمه به صحرا زند، در خزانه بگشاد، گنج بر عالم پاشید.
چتر برداشت و برکشید علم تا به هم برزند وجود و عدم
بی‌قراری عشق شورانگیز شر و شوری فکند در عالم
... ناگاه عشق بی‌قرار از بهر اظهار کمال، پرده از روی کار بگشود و از روی معشوقی خود را
برعین عاشقی جلوه فرمود:

پرتو حسن او چو پیدا شد عالم اندر نفس هویدا شد.»

(لمعه دوم، ص ۵۲-۵۳)

همو گوید: «عشق در همه ساریست، ناگزیر جمله اشیاء است.» (لمعه هفتم، ص ۶۸ و به بعد).

- تجلی: یکی از دشوارترین و ژرف‌ترین و مهمترین اصطلاحات عرفان اسلامی است. آنچه از متون عرفانی برمی‌آید تجلیات نامتناهی خداوند را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد: تجلی یا تجلیات ذاتی، تجلیات او بر دل عارفان، تجلیات او در آخرت که شرح هر يك خواهد آمد.

تجلی کلمه‌ای قرآنی است و به معنای پیداشدن [= پدیدار شدن]، هویداشدن، آشکارشدن است (ترجمان القرآن؛ تفسیر مفردات قرآن؛ کشف الاسرار). این کلمه در قرآن مجید دوبار به کار رفته است. يك بار راجع به «روز» است که رخ نماید و آشکار شود (لیل، ۲) و بار دیگر تجلی الهی است. حضرت موسی (ع) به میقات رفت و خداوند با او سخن گفت. موسی (ع) استدعا کرد که خداوند خود را به او بنمایاند. خداوند در پاسخ او گفت هرگز مرا نخواهی دید. ولی به کوه بنگر، اگر بر جای خویش آرمیده و استوار ماند، بدان که مرا خواهی دید: فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا (اعراف، ۱۴۳) (چون پروردگارش بر کوه تجلی کرد، کوه را خرد و پاشان کرد و موسی - ع - بیهوش درافتاد).

هجویری در تعریف تجلیات نوع دوم (تجلی خداوند بر دل عارفان، و شهود کردن عارفان صفات جمال و جلال الهی را) می‌نویسد: «تجلی تأثیر از انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان، کی بدان شایسته آن شوند که به دل مرحق را ببینند.» (کشف المحجوب، ص ۵۰۴) حافظ در اشاره به این معنی کلمه «جلوه» را که هم‌ریشه تجلی است به کار می‌برد:

- گفتمش درعین وصل این ناله و فریاد چیست گفت ما را جلوه معشوق در این کار داشت
- به هر نظر بت ما جلوه می‌کند لیکن کس این کرشمه نبیند که من همی نگرم
- هر دم از روی تو نقشی زندم راه خیال با که گویم که در این پرده چها می‌بینم

- شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و رو بیست
نیز در اشاره به کثرت و انواع تجلی گوید:
ساقی به چند رنگ می اندر پیاله ریخت این نقشها نگر که چه خوش در کدو بیست
یا کلمه «پرتو» را به کار می برد:

- روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست

- هر جا که هست پرتو روی حبیب هست

یا کلمه «نور» و «نور خدا» را:

- در خرابات مغان نور خدا می بینم

- گر نور عشق حق به دل و جانت اوفتد

- از پای تا سرت همه نور خدا شود

و این تشبیه نور ریشه در قرآن مجید دارد (الله نور السماوات والارض - نور، ۳۶-؛ و اشرق
الارض بنور ربها، زمر، ۶۹).

در همین معنی عزالدین محمود کاشانی قائل به سه قسم تجلی است: تجلی ذات، تجلی
صفات، و تجلی افعال: «تجلی ذات و علامتش اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود،
فناي ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار آن، و آن را صَعَقَه خوانند. چنانکه حال
موسی علیه السلام که او را بدین تجلی از خود بستند... [حافظ در این باره گوید:

- بیخود از شعشعه پرتو ذاتم کردند

- بعد ازین روی من و آینه وصف جمال که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند

- بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار که با وجود تو کس نشنود زمن که منم]

قسم دوم از تجلیات، تجلی صفاتست و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند

- از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت - خضوع و خشوع بود. اذا تجلّی الله لشیء خشع

له. و اگر به صفات جمال تجلی کند - از رأفت و رحمت و لطف و کرامت - سرور و انس بود

[حافظ در این باره گوید: باده از جام تجلی صفاتم دادند]. قسم سوم تجلی افعال است؛ و

علامت آن قطع نظر از افعال خلق و اسقاط اضافت خیر و شر و نفع و ضرر بدیشان، و استواء

مدح و ذم و قبول و رد خلق [است] [حافظ در این باره گوید:

- گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند

- سوز دل، اشک روان، آه سحر، ناله شب اینهمه از نظر لطف شما می بینم]

(مصباح الهدایة، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ و نیز - فصل نوزدهم مرصاد العباد «در بیان تجلی ذات

و صفات خداوندی»).

اما تجلی گروه اول، یعنی تجلیات ازلی خداوند، در تاریخ عرفان اسلامی، پیش نهاده ابن عربی است؛ یا او بهتر از سابقین آن را پرورده و از آن دستگاه نظری منسجمی ساخته است. نظر داشتن حافظ به مکتب عرفانی ابن عربی و شارحان او حدس بسیار محتملی است. یعنی نفوذ این مکتب و قبول عام آن در نزد اهل نظر، و نیز حساسیت ذهن و قاد حافظ در قبال آراء و اندیشه‌های حکمی و کلامی و عرفانی رایج در فرهنگ زمانه‌اش بیش از آن بوده که بگوئیم حافظ به کلی از آن بی‌خبر یا از تأثیر آن و توجه به آن برکنار بوده است.

باری، ابن عربی با آنکه در آثارش به خلق (= آفرینش آنچنانکه در قرآن مجید از آن سخن رفته) بارها اشاره می‌کند ولی مانند متکلمان و اصحاب ادیان قائل به خلق از عدم نیست. چرا که قائل به دوگانگی و بینونت بین خالق و مخلوق نیست، و وجودی جز برای خداوند و اسماء و صفات او قائل نیست. ابوالعلاء عقیفی می‌نویسد: «خلق (آفرینش) در مذهب معتزله عبارتست از اعطای وجود به معدومات؛ در مذهب ابن سینا عبارتست از اعطای وجود به ممکنات؛ و از نظر ابن عربی عبارتست از اعطای وجود به اعیان ثابتة... اعیان ثابتة [از نظر ابن عربی] یعنی ماهیات موجودات که از ازل در عقل یا علم الهی وجود دارند و همانا خود حق‌اند، نه جز او، و آشکار شدن آنها در صحنه وجود به معنای ظهور ذات یکتای الهی در مجالی (جلوه گاههای) وجود خارجی، طبق اقتضای این اعیان است. لذا به این معنی عالم قدیم است، یعنی به قدمت علم الهی قدیم است.» («الاعیان الثابتة فی مذهب ابن عربی، والمعدومات فی مذهب المعتزلة» بقلم ابوالعلاء عقیفی در الکتاب التذکاری، محیی‌الدین بن عربی، قاهره، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹، ص ۲۱۳-۲۱۴).

ابوالعلاء عقیفی در تعلیقات خود بر فصوص الحکم، تجلیات اولیه الهی را که ما توضیحاً تجلیات ازلی یا آفرینشگرانه نامیدیم، سه تجلی می‌شمرد به این شرح: نخستین تجلی ذات الهی [= تجلی ذاتی = تجلی حُبّی] در ذات او و برای خود او بوده است و به عبارت دیگر همان «فیض اقدس» است و مرتبه «عما» (التعلیقات، ص ۲۴۵) [عما اصطلاحی است که ابن عربی از حدیثی نبوی اخذ کرده است و مرادش ساحت یا شأن یا مرتبه‌ایست که در آن نه مکانی است، نه زمانی، نه جهتی، نه هیچ چیز جز صرف ذات خداوند؛ و خداوند پیش از آفرینش خلق یا تجلیات خود در آن بوده است. ← فصوص، ص ۱۱۱]. فیض اقدس عبارتست از تجلی ذات احدیت بر خود در صور جمیع ممکناتی که وجود آنها به صورت بالقوه در [ذات یا علم الهی] ثبوت دارد. و این نخستین درجه از تعینات وجود مطلق است. این

تعیینات معقول اند و در عالم اعیان حسی وجود ندارند. بلکه صرفاً قوایل (پذیرندگان) وجودند؛ و این حقایق معقوله یا صور معقوله ممکنات همانست که ابن عربی به آنها اعیان ثابت می گوید و شبیه به صور یا مثل افلاطونی است (تعلیقات، ص ۹؛ نیز ← رسائل شاه نعمت/الله، ج ۲، ص ۱۸۲، ۱۹۲-۱۹۳). تجلی دوم، تجلی حق واحد است بر ذات خود در صور اسماء الهی. و این مرتبه «فیض مقدس» است که در آن خداوند در صور موجودات - از حیث وجودی که این موجودات در باطن غیب مطلق دارند - [= وجود علمی]، تجلی می کند (تعلیقات، ص ۲۴۶). فیض مقدس یا تجلی وجودی یا تجلی واحد در صور کثرت وجودی، همانا ظهور اعیان ثابت از عالم معقول به عالم محسوس است (تعلیقات، ص ۹. نیز رسائل شاه نعمت/الله، همان صفحات).

تجلی سوم، تجلی حق واحد است در صور اعیان موجودات یا عالم خارجی (تعلیقات، ص ۲۴۶) ولی چنانکه از تعریف فیض مقدس مربوط به تجلی دوم، برمی آید، تجلی سوم تعبیر و تکرار دیگری است که عقیقی از تجلی دوم به دست می دهد و سایر شارحان و پیروان ابن عربی سخنی از آن به میان نیاورده اند؛ و تجلیات ازلی را منحصر به همان دو تجلی یا فیض اقدس و مقدس می دانند.

میرسید شریف جرجانی نیز تجلیات را به مشرب ابن عربی توصیف می کند: «تجلی ذاتی: تجلی ایست که مبدأ آن ذات است بدون اعتبار کردن صفتی از صفات الهی به همراه آن؛ اگرچه این گونه تجلی جز به واسطه اسماء و صفات حاصل نمی گردد. چرا که حق تعالی از حیث ذاتش جز از ورای حجابی از حجابهای اسمائیه اش جلوه نمی کند... و تجلی صفاتی (تجلی دوم) تجلی ایست که مبدأ آن صفتی از صفات الهی است از لحاظ تعین و تمایزی که از ذات دارد.» (تعریفات).

عبدالرزاق کاشانی که سنتاً برجسته ترین شارح فصوص و مفسر اندیشه های ابن عربی شمرده می شود، می نویسد: «تجلی اول همانا تجلی ذاتی است و عبارتست از تجلی ذات [خداوند] به تنها بر خود آن ذات، و برابرست با حضرت [شان، ساحت، مرتبه] احدیت که نه نعتی دارد و نه رسمی... تجلی ثانی [= تجلی صفات] آنست که با آن اعیان ثابت ممکنات پدید آید... و همانا تعین اول است... و خداوند با این تجلی از حضرت احدیت به حضرت واحدیت که مقام اسماء و صفات است تنزل می کند.» («اصطلاحات الصوفیه» در حاشیه شرح منازل السائرین، ص ۱۷۵).

تجلیات گروه سوم: همان تجلیات خداوند در آخرت است. در قرآن مجید به تعبیر

چندگانه و چندگونه بیان شده است و کمابیش برابر است با رؤیت یا لقاء الهی در آخرت (برای تفصیل بیشتر ← شرح غزل ۳۲، بیت ۲؛ و شرح غزل ۱۷۶، بیت ۷).

- معنای بیت: در آغاز بی‌زمان، خداوند که حسن بی‌پایان دارد، به اقتضای حب ذاتی و جمال جلوه‌جوییش که آئینه می‌جست و می‌خواست که از کنز مخفی [مرتبهٔ عماء و غیب الغیوبی] به مرحلهٔ شناختگی [معروفیت اسماء و صفات] برسد، تجلی ذاتی یافت، و فیضان فیض اقدس، صورت علمی یا اعیان ثابتهٔ ماهیات جملهٔ ممکنات، از جمله عشق را، پدید آورد و سپس با تجلی دوم، عشق پیدا شد، یعنی از وجود غیبی علمی بیرون آمد و وجود عینی خارجی پیدا کرد و در همهٔ هستی سریان یافت و هستی را یکباره در آتش خود، یعنی عشق انسانها به یکدیگر (عشق مجازی) و عشق به خداوند (عشق حقیقی) شعله‌ور ساخت. آری حسن زایندهٔ عشق است. و عشق که سلسله‌جنبان حرکت آفرینش است (عرفا خداوند را فاعل بالتجلی و فاعل بالعشق هم می‌نامند) زایندهٔ اعیان موجودات است. حافظ در جای دیگر می‌گوید:

حسن روی تو به يك جلوه که در آینه کرد اینهمه نقش در آئینهٔ اوهام افتاد
یعنی ماسوای متکثر پدید آمد، که مستقل انگاشتن وجود آنها وهمی است، و واقعیت این است که يك نقش و يك نقاش بیش نیست. چه:

- اینهمه عکس می و نقش نگارین که نمود يك فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد
- هر دو عالم يك فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم
اینکه حافظ در جای دیگر می‌گوید:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری

یعنی اگر حسن الهی و میل ذاتی و حرکت حُبّی و انگیزش عشقی او نبود، آدمی و پری و کل آفرینش که تراوشهای تجلیات ذات و صفات اند، پدید نمی‌آمدند.

(۲) غیرت: «از ریشهٔ «غیر» است. غیرت و غیر و غار و غیار، هر چهار مصدر و به معنی رشك است، بویژه رشك مرد بر زن خود و بالعکس. صفت آن غیران و غیور است و غیور در زن و مرد به یکسان به کار می‌رود.» (لسان العرب؛ منتهی‌الارب). حافظ در این معنا گوید:

- غیرتم کشت که محبوب جهانی لیکن روز و شب عربده با خلق خدا نتوان کرد
- می‌خواست گل که دم‌زند از رنگ و بوی دوست از غیرت صبا نفسش در دهان گرفت
- ساقی به جام عدل بده باده تا گدا غیرت نیاورد که جهان پر بلا کند
- من رمیده، ز غیرت فتادم از پا دوش نگار خویش چو دیدم به دست بیگانه

- هزار جان مقدس بسوخت زین غیرت که هر صبا و مسا شمع مجلس دگری
و غیور را به معنای حسود به کار برده است:

- پیراهنی که آید ازو بوی یوسفم ترسم برادران غیورش قبا کنند
- ضمیر دل نگشایم به کس مرا آن به که روزگار غیورست و ناگهان گیرد
غیرت به معنای مایه غیرت یا رشک انگیز هم در شعر حافظ و هم در نزد شعرای قبل و بعد از او
سابقه دارد:

- غیرت خلد برین ساحت بستان تو باد

- دلبری در حسن و خوبی غیرت ماه تمام

عرفا قائل به غیرت الهی هستند و تعبیر گوناگونی از آن دارند. غیرت الهی مستند به
احادیث بسیاری است: اتعجبون من غیرة سعد، فوالله لا انا اغیر منه والله اغیر منی. همچنین
ان الله [یا: الحق] غیور. همچنین: لیس احد اغیر من الله (برای تفصیل ← احادیث مثنوی،
ص ۱۸).

مولانا در اشاره به غیرت الهی گوید:

جمله عالم زان غیور آمد که حق برد در غیرت بر این عالم سبق

....

شاه را غیرت بود بر هرک او برگزیند بعد از آن که دید رو
غیرت حق بر مثل گندم بود کاه خرمن غیرت مردم بود
(مثنوی، دفتر اول، ص ۱۰۸)

همچنین گوید:

غیرت حق بود و با حق چاره نیست کودلی کز عشق حق صد پاره نیست
غیرت آن باشد که او غیر همه ست آنک افزون از بیان و دمدمه ست
(پیشین، ص ۱۰۵)

شادروان فروزانفر در شرح ابیات اخیر می نویسد: «اطلاق غیرت در مورد حق تعالی
بدان جهت است که به اعتقاد صوفیان او عاشق و معشوق بالذات است و به حکم یحبهم و
یحبونه (مائده، ۵۴) او نخست صلاهی محبت در انداخت و شور عشق برانگیخت و به جمال
بی نهایت خویش عشق ورزیدن آغاز کرد... و می دانیم که غیرت و عشق همزادان و مصاحبان
دیرینه اند... و حق تعالی از همه جهان غیورترست... زیرا غیرت او از دو ناحیت نیرو می گیرد
یکی عاشقی و دیگر معشوقی و نازنینی، و بدین سبب گناه شرك را نمی بخشد» (سوره نساء،

(۱۱۶) (شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۸۲-۶۸۳).

عطار گوید:

- وگر از راز او رمزی بگویم ز غیرت بر سر دارم فرستد

(دیوان، ص ۱۲۵)

- سلطان غیرت او خون همه عزیزان بر خاک اگر بریزد بس خوار می نماید

(دیوان، ص ۲۹۶)

عراقی گوید:

- غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد

(دیوان، ص ۱۲۳)

- کم زنده تالاف توحید تو هر کس، غیرت بر سر دار ملامت ریسمان انداخته

(دیوان، ص ۹۳)

باب سی و هشتم رساله قشیریّه در «غیرت» است. و آیه کریمه قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و مابطن (اعراف، ۳۳) (بگو که پروردگار من ناپکاریها و ناشایسته کاریهای آشکار و پنهان را حرام کرده است) را ناظر به غیرت الهی می شمرد؛ و حدیثی از پیامبر (ص) نقل می کند که «هیچ کس نیست رشکن تر [= غیورتر] از خدای تعالی و از رشکست که فواحش پنهان و آشکارا حرام کرد.» (ترجمه رساله قشیریّه، ص ۴۱۷).
همو می نویسد: «بدانید که سنت حق سبحانه و تعالی با اولیاء خویش آنست که چون ایشان بغیر او مشغول شوند یا دل بغیر او مشغول دارند، آن برایشان شوریده دارد [از] غیرت بر دلهای ایشان، تا وی را به اخلاص عبادت کنند.» (پیشین، ص ۴۲۲).

عزالدین محمود کاشانی، رباعی عارفانه نغزی در معنای غیرت دارد:

ای دوست میان ما جدائی تا کی چون من توام این منی و مائی تاکی

با غیرت تو مجال غیری چو نماند پس در نظر این غیر نمائی تاکی

(مصباح الهدایه، ص ۱۵ مقدمه)

(نیز ← «فصل سوم در غیرت» از مصباح الهدایه، ص ۴۱۴-۴۱۷).

حافظ در اشاره به غیرت الهی گوید:

- زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار که ره از صومعه تا دیرمغان اینهمه نیست

- گنج قارون که فرومی رود از قهر هنوز خوانده باشی که هم از غیرت درویشانست

- ای چنگ فروبرده به خون دل حافظ فکرت مگر از غیرت قرآن و خدا نیست

- بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد
 - غیرت عشق زبان همه خاصان بیرید
 - برق غیرت چو چنین می جهد از مکن غیب
 - سرکش مشو که چون شمع از غیرت بسوزد
 باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد
 کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد
 تو بفرما که من سوخته خرمن چه کنم
 دلبر که در کف او مومست سنگ خارا
 (۲) معنای بیت: حافظ به سنت عرفانی، بارها به این مضمون اشاره کرده است که آدم از موهبت عشق برخوردار است ولی فرشته نیست:

- فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی
 - بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی
 بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز
 کاندرا آنجا طینت آدم مخمر می کنند
 حاصل معنای بیت این است که حسن الهی چون به جلوه درآمد، در ملائکه نگرفت، چرا که عنایت ازلی آنان را برای امانت عشق شایسته ندیده بود لذا آتش غیرت که غیر سوزست، فرشتگان را ندیده گرفت، زبانه کشید و به خرمن آدم زد.

(۳) معنای بیت: عقل که رقیب و بلکه دشمن دیرین عشق است (برای حدیث تقابل عشق و عقل ← شرح غزل ۱۲۱، بیت ۳ و ۷) می خواست که از این شعله کسب فیض کند، ولی برق غیرت (که در بیت قبلی شرحش گذشت) که عقل را نامحرم می شمارد درخشان شد و جهان را پر آشوب کرد و عقل بوالفضول بیگانه صفت را به حریم حرم معرفت یا وحدت راه نداد. چنانکه در جای دیگر گوید:

کرشمه تو شرابی به عاشقان پیمود
 نجم الدین رازی در رساله عشق و عقل بر آنست که عقل توان محدودی دارد و فقط به ماهیت اشیاء پی می برد، آنهم نه چنانکه در نفس الامر هستند. لذا نهایتاً نمی تواند حق معرفت الهی را به جای آورد. چه خداوند ماهیت ندارد و «معقول» یعنی مفهوم برای عقل نیست. و کمند جذبه عشق که از کنگره عنایت ازلی، برای عاشقان پاکباخته آویخته است، به شهود عشق، عاشقان را از ظلمات طبیعت و بهانه جوئیهای عقل فرامی کشد و به مقام شهود و شناخت بلا واسطه می رساند (← رساله عشق و عقل، تألیف شیخ نجم الدین رازی، بویژه صفحات ۶۲-۶۳، ۷۰، ۷۴، ۷۸).

(۴) معنای بیت: مدعی همان عقل نامحرم است که در بیت سوم به آن و محرومی اش از نور عشق اشاره شده است. «تماشاگاه راز» یعنی شهود رازآمیز و معرفت شهودی که بنیاد عشق عرفانی است. دست غیب هم همان غیرت الهی است که در بیت سوم از آن سخن گفته است.

(۵) نگاه کنید به «غم پرستی» در بیت هفتم همین غزل.

(۶) معنای بیت: «جان علوی» یعنی جان که طبق نظر عرفا و حکمای اشراقی از عالم امر و ملکوت است. «هوس چاه زنخدان تو داشت» یعنی می خواست ظاهراً از فراز به فرود افتد، در واقع از فرود به فراز افتاد و در دامن عشق و جمال الهی (که زلف نیز در مقام استعاره از لوازم حسن و جمال است) آویخت. این بیت را با بیت دیگر حافظ مقایسه کنید که می گوید:

در خم زلف تو آویخت دل از چاه زنج آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد
چرا که «طریق عشق طریقی عجب خطرناکست».

(۷) طرب نامه: همین يك بار در شعر حافظ به کار رفته است. خواجو گوید:

مستان خرابات طرب نامه خواجو بر حاشیه خانه خمار نویسند
(دیوان، ص ۶۹۸)

- غم پرستی: غم پرستی که از مشخصه های مهم نهضت رمانتیسم اروپا در قرون جدید است، نزد شعرای فارسی زبان از دیرباز ارج و اعتباری داشته است. این غم غالباً غم عشق است، غمی شیرین و همراه با امیدواری است. سنائی گوید:

هرچند به لب رسیده جانم ز غمت غمگین مانم چو بازمانم ز غمت
(دیوان، ص ۱۱۲۵)

انوری گوید:

- روی از غم چون توئی چرا برتابم تا به ز غمت کدام شادی یابم
(دیوان، ص ۱۰۰۷)

با آنکه دلم در غم هجرت خونست شادی به غم توام ز غم افزونست
(دیوان، ص ۹۵۸)

خاقانی گوید:

- انصاف غمت دادم کز بهر غمت زادم غم می خورم و شادم غمخوار چنین خوشتر
(دیوان، ص ۶۱۸)

- زرغم آنکه مرا در غم تو طعنه زنند غم تو شادی من شد که شادمان بادی
(دیوان، ص ۶۹۰)

ظهیر گوید:

هرچند که میل تو سوی بیدادی است يك ذره غمت به از جهانی شادی است
(دیوان، ص ۳۷۱)

نظامی گوید:

غم تو خجسته بادا که غمیست جاودانی ندهم چنین غمی را به هزار شادمانی
(گنجینه گنجوی، ص ۲۲۴)

عطار گوید:

يك ذره غم تو خوشتر آید از هر شادی که در جهانست

....

شادی دل کسی که دایم با درد غم تو شادمانست
(دیوان، ص ۶۴-۶۵)

خواجو گوید:

غمست حاصلم از عشق و من بدین شادم که گرچه هست غم نیست از غم غم هیچ
(دیوان، ص ۴۰۶)

سعدی گوید:

غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد ساقیا باده بده شادی آن کاین غم ازوست
(کلیات، ص ۷۸۷)

حافظ در همین غزل هم می گوید که دیگران عیش و نشاط را برگزیدند و من غم را. در این بیت هم می گوید: حافظ روزی داستان طربناك عشق ترا نوشت که از اسباب خرمی دل خود چشم پوشید. همین مضمون و گرایش غم پرستانه و حتی ترجیح غم بر شادی را در جاهای دیگر هم ادا کرده است:

- چون غمت را نتوان یافت مگر در دل شاد	ما به امید غمت خاطر شادی طلبیم
- گر دیگران به عیش و طرب خرمند و شاد	ما را غم نگار بود مایه سرور
- روزگاریست که سودای بتان دین منست	غم این کار نشاط دل غمگین منست
- عاشق روی جوانی خوش و نوخاسته ام	وز خدا دولت این غم به دعا خواسته ام
- لذت داغ غمت بر دل ما باد حرام	اگر از جور غم عشق تو دادی طلبیم

ضمناً اصطلاح «غم پرستی» که به کار بردیم برگرفته از این شعر حافظ است:

روز و شب خوابم نمی آید به چشم غم پرست بس که در بیماری هجر تو گریانم چو شمع

- ۳ راهی بزن که آهی بر ساز آن توان زد
بر آستان جانان گر سر توان نهادن
قد خمیده ما سهلت نماید اما
در خانقه نگنجد اسرار عشقبازی
۶ درویش را نباشد برگ سرای سلطان
اهل نظر دو عالم در یک نظر ببازند
گر دولت و صالت خواهد دری گشودن
عشق و شباب و رندی مجموعه مرادست
۹ شد رهزن سلامت زلف تو وین عجب نیست
شعری بخوان که با او رطل گران توان زد
گلبنانگ سربلندی بر آسمان توان زد
بر چشم دشمنان تیر از این کمان توان زد
جام می مغانه هم با مغان توان زد
مائیم و کهنه دلقی کاتش در آن توان زد
عشقست و داو اول بر نقد جان توان زد
سرها بدین تخیل بر آستان توان زد
چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد
گر راهزن تو باشی صد کاروان توان زد

حافظ به حق قرآن کز شید و زرق بازای

باشد که گوی عیشی در این جهان توان زد

(۱) راه ← شرح غزل ۷۶، بیت ۴.

- او [= آن]: «با او رطل گران توان زد» «او» به جای «آن» از دیر باز در ادب منظوم و منشور فارسی به کار رفته و هنوز هم کاربرد آن با آنکه کاهش یافته، به کلی متروک نشده است. منوچهری گوید:

بیردم از او [= دختر رزاً مهر دوشیزگی] وزان سلسبیلش زدم ساغری

(دیوان، ص ۱۴۵)

علامه قزوینی مثالی از سعدی نقل می کند که در آن سه بار ضمیر «او» به جای «آن» به کار رفته است:

درخت کرم هرکجا بیخ کرد گذشت از فلک بیخ و بالای او
گر امید داری کزو برخوری بهمنت منه آره بر پای او
(یادداشت‌های قزوینی، ج ۱۰، ص ۲۷۹۲)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- نهان کی ماند آن رازی کزو سازند محفلها
- خون پیاله خور که حلالست خون او
- این سرکشی که کنگره کاخ وصل راست
و در غزلی به این مطلع:

خط عذار یار که بگرفت ماه ازو خوش حلقه ایست لیک به در نیست راه ازو
هشت بار ضمیر «او» که جزوردیف غزل است به جای «آن» به کار رفته است.
- رطل... زدن: «زدن» یعنی نوشیدن، پیمودن، کشیدن. چنانکه جام زدن و ساغر زدن و می
زدن هم که همه با زدن به کار می رود در شعر حافظ و شعر پیش از او سابقه دارد. منوچهری
گوید:

ببردم از او [= دختر رزاً مهر دوشیزگی وزان سلسبیلش زدم ساغری
(دیوان، ص ۱۴۵)

سنائی گوید:

خیز تا از دیده باغ دوستی را پی زنیم ساعتی بر یاد وصل خوب رویان می زنیم
(دیوان، ص ۴۰۷)

سلمان گوید:

اگرچه سنگ ستم زد نسیم بر ساغر نمی توان گله کرد از کسی که ساغر زد
(دیوان، ص ۹۱)

حافظ گوید:

- جامی به یاد گوشه محراب می زدم
- فرصت عیش نگه دار و بزن جامی چند
- جام می مغانه هم با مغان توان زد
- در مجلس روحانیان گهگاه جامی می زنم
- حدیث حافظ و ساغر که می زند پنهان
- زمانه ساغر شادی به یاد میگساران زد
چه جای محتسب و شحنه پادشه دانست

- صوفیان رقص کنان ساغر شکرانه زدند

طبعاً ساغر، جام، قدح و رطل نوشیده نمی شود، بلکه محتوای آنهاست که آشامیدنی است. این از مقوله مجاز حال و محل یا ظرف و مظهر و فاعل است.

(۲) گلبانگ ← شرح غزل ۲۴۲، بیت ۱.

(۳) معنای بیت: معنای این بیت طنزآمیزست. می گوید از پیری و قامت کمانی و خمیده من نگران نباش، چه اگر با من باشی چشم همه دشمنان تو و من از زور حسادت خواهد ترکید. یعنی کمان قامت من هنوز خاصیت خود را از دست نداده است.

(۴) خانقه ← خانقاه: شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

- می مغانه/مغان ← شرح غزل ۱۰، بیت ۱۰.

(۵) درویش ← شرح غزل ۹، بیت ۳.

- برگ: یعنی آرزو، هوس، علاقه، انگیزه، شوق. در جاهای دیگر گوید:

- چو در گلزار اقبالش خرامانم بحمدالله نه میل لاله و نسرين نه برگ نسترن دارم

- چنان کرشمه ساقی دلم زد دست ببرد که باکسی دگر نیست برگ گفت و شنید

برای تفصیل در این باب ← برگ: شرح غزل ۴۸، بیت ۱.

- معنای بیت: درویش آرزو و رغبت و حسرت دستگاه سلطنت را ندارد. و ما که درویشیم

از همه مال و منال و تعلقات دنیوی فقط کهنه دلقی داریم که آنهم دلّی ریائی است و می توان آتشش زد. آری ای بسا خرّقه که مستوجب آتش باشد. برای تفصیل بیشتر درباره خرّقه

سوختن ← شرح غزل ۱۱، بیت ۷. نیز می توان «برگ» را به معنای دستگاه و مکتب یعنی برگ و نوا یا ساز و برگ گرفت.

(۶) داو: «بر وزن گاو به معنی نوبت بازی شطرنج و نرد و غیره باشد.» (برهان). به گفته

لغت نامه این کلمه امروزه در کلمه «داوطلب» و نیز در تعبیر «دو به دست کسی افتادن» زنده است. داو اول یعنی نوبت اول (آندراج). حافظ در جای دیگر گوید: حالی من اندر عاشقی داو تمامی می زنم.

- معنای بیت: حقیقت شناسان عشق پیشه در يك نظر که به جمال یار می نگرند، تنها او را

حق و ماسوای او را باطل می یابند و دل از دو جهان برمی دارند (برای تفصیل درباره ترك دو

جهان ← شرح این بیت: سرم به دنیی و عقبی فرو نمی آید: شرح غزل ۱۴، بیت ۲). آری در

اولین نوبت قمار عشق می توان بالای جان زد و از جان گذشت.

عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۷) دولت ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

(۸) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

- رندی ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

- معانی: معانی و بیان در این بیت ایهام دارد. معانی می تواند هم جمع معنی گرفته شود و هم فن ادبی معانی که از فنون علوم بلاغی است که عبارتست از «کندوکاو در ویژگیهای ترکیبهای گوناگون افاده کلام و شیوه های نکوگوئی تا سخنور با دانستن آنها از خطا پرهیز کند، یعنی از خطا در تطبیق دادن کلام با مقتضای حال.» (مفتاح العلوم سکاکی، القسم الثالث). خطیب قزوینی تعبیر ساده تری دارد و در تعریف معانی می نویسد: «علمیست که با آن چگونگیهای لفظ عربی [یا فارسی] که به مدد آنها سخنی با مقتضای حال مطابق درمی آید، شناخته می شود و هشت باب دارد: احوال اسناد خبری، احوال مسند الیه، احوال مسند، احوال متعلقات فعل، قصر، فصل و وصل، ایجاز و اطناب و مساوات» (التلخیص فی علوم البلاغة، همراه با شرح عبدالرحمن برقوئی، ص ۳۷-۳۸).

- بیان: بیان هم می تواند به معنای ادای معانی و تقریر باشد و هم فن بیان که از شعب علوم بلاغی است و عبارتست از: «شناخت چگونگی ایراد معانی واحد به شیوه های گوناگون؛ و وضوح دلالت آنها گاه کمتر و گاه بیشترست، و با اطلاع از آن سخنور می تواند تمامی مرادش را با سخنش تطبیق دهد. علم بیان خود شعبه ای از علم معانی است (پیشین). در علم بیان از تعابیر حقیقی و مجازی (بویژه سه نوع عمده آن: تشبیه، استعاره و کنایه) بحث می شود (نیز ← التلخیص، ص ۲۳۵-۲۳۸).

این نحوه کاربرد ایهام آمیز معانی و بیان در نزد شعرای دیگر هم سابقه دارد. خواجو گوید:

- در صورت بدیع تو چندین معانی است یارب چه صورتی که ندانم بیان تو
(دیوان، ص ۴۸۴)

- چه آیتیست جمالش که با کمال معانی نمی رسد خرد دوربین به کنه بیانش
(دیوان، ص ۲۷۹)

معنای بیت: مجموعه ای که آرزوی من یا هر صاحب دلی است، عبارتست از عشق و جوانی و رندی، و به شرط فراهم آمدن این معانی است که می توان سخنور خوبی شد و بیان دلنشینی یافت.

(۹) کاروان زدن: یعنی زدن راه کاروان و حمله به آن و تاراج کالاها و دارائیهایش.

لبیبی گوید:

هرچه پرسیدند او را همه این بود جواب کاروانی زده شد کار گروهی سره شد
(نقل از لغت نامه)

نظامی گوید:

یکی کارگاه بریشم تند یکی کاروان بریشم زند

(اقبالنامه، ص ۲۱)

سعدی گوید: «کاروانی در زمین یونان بزدند و نعمت بی قیاس بردند.» (کلیات، ص ۷۹)
کمال خجندی گوید:

چشمش ره عقل و صبر جان زد این دزد هزار کاروان زد

(دیوان، غزل ۳۵۶)

۱۰) قرآن ← شرح غزل ۷، بیت ۱۰.

— شید: «زرق و سالوس و ساختگی» (برهان) شادروان غنی می نویسد: «در عربی این لغت نیست، ولی در فارسی استعمال شده و شاید و شیدا هم از آن ساخته اند. و هم چنین لغت سالوس و زرق، اینها جزو لغات عامیانه عرب بوده. ابودلف خزرچی قصیده‌ئی به نام قصیده ساسانیه (یعنی قصیده گدایان) برای صاحب بن عباد ساخته که این قبیل لغات را تعمداً در آن به کار برده است. مراجعه شود به یتیمه الدهر ثعالبی، در شرح حال صاحب یا ابودلف خزرچی.» (حواشی غنی، ص ۲۶۱).

— باشد که: یعنی چه بسا، امیدوارم، شاید که. برای تفصیل ← شرح غزل ۵، بیت ۲.

اگر روم ز پیش فتنه‌ها برانگیزد
وگر به رهگذری یکدم از وفاداری
وگر کنم طلب نیم بوسه صد افسوس
من آن فریب که در نرگس تو می بینم
فراز و شیب بیابان عشق دام بلاست
تو عمر خواه و صبوری که چرخ شعبده باز
۶
ور از طلب بنشینم به کینه برخیزد
چو گرد در پیش افتم چو باد بگریزد
ز حقّه دهندش چون شکر فرو ریزد
بس آب روی که با خاک ره برآمیزد
کجاست شیردلی کز بلا نپرهیزد
هزار بازی ازین طرفه تر برانگیزد
برآستانه تسلیم سر بنه حافظ
که گر ستیزه کنی روزگار بستیزد

سنائی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:
چه رنگهاست که آن شوخ دیده نامیزد
که تا مگر دلم از صحبتش بپرهیزد
(دیوان، ص ۶۹۹)

همچنین عطار:
چنین که غمزه تو خون خلق می ریزد
عجب نباشد اگر رستخیز انگیزد
(دیوان، ص ۱۸۴)

همچنین اوحدی مراغه‌ای:
چو میل او کنم از من به عشوه بگریزد
دگر چو روی پیچم به من درآویزد
(دیوان، ص ۱۵۴)

این غزل طنز دلنشینی دارد. سخن از نازك طبعی و ناسازگاری نازآلود و بهانه جوئیهای بی پایان معشوق خود می گوید که اگر در عشق او کوشا و در راه او پویا باشم، بلاها بر سرم

درمی آورد. اگر خویشتنداری کنم و کوتاه بیایم، کینه می ورزد. اگر باز در گذرگاهی که دیدمش، به دنبالش روان شوم، قدم تند می کند و مرا قال می گذارد. اگر بوسه بخواهم افسوس (← شرح غزل ۱۷، بیت ۲) می شنوم. ضمناً به جای آنکه افسوس گفتن یار را تلخ بشمرد، به تعریض آن را شیرین قلمداد می کند. یعنی اگر هم بوسه ندهی باکم نیست. برای تفصیل درباره طنز حافظ که یکی از اضلاع مهم آن سربه سر گذاشتن با معشوق، توأم با تکبر و طمأنینه و استغناست ← مقاله نگارنده این سطور تحت عنوان «نظری به طنز حافظ» در مجموعه چهارده روایت.

(۳) افسوس ← شرح غزل ۱۷، بیت ۲.

(۴) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

(۵) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۶) شعبده باز ← شرح غزل ۲۱، بیت ۸.

۳ من و انکار شراب این چه حکایت باشد
 تا به غایت ره میخانه نمی دانستم
 زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز
 زاهد ار راه به رندی نبرد معذورست
 ۶ من که شبهاره تقوی زده ام بادف و چنگ
 بنده پیرمغانم که ز جهلم برهاند
 غالباً این قدوم عقل و کفایت باشد
 ورنه مستوری ما تا به چه غایت باشد
 تا ترا خود ز میان با که عنایت باشد
 عشق کاریست که موقوف هدایت باشد
 این زمان سر به ره آرم چه حکایت باشد
 پیر ماهر چه کند عین عنایت باشد
 دوش ازین غصه نخفتم که رفیقی می گفت
 حافظ ار مست بود جای شکایت باشد

ناصر بخارائی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:
 من و مسجد همه دانند که تهمت باشد
 کار هر طایفه باید که به نسبت باشد
 (دیوان، ص ۲۴۷)

همچنین سلمان ساوجی:
 بر منت نازوستم گرچه به غایت باشد
 حاش لله که مرا از تو شکایت باشد
 (دیوان، ص ۳۱۶)

(۱) من و انکار شراب؟ حدیث باده نوشی حافظ و درگیری اش با عقل و نفس لواحه
 حدیثی مکررست:

- ما را ز منع عقل مترسان و می بیار
 - فضول نفس حکایت بسی کند ساقی
 - به دور لاله دماغ مرا علاج کنید
 کان شحنه در ولایت ما هیچکاره نیست
 تو کار خود مده از دست و می به ساغر کن
 گر از میانه بزم طرب کناره کنم

- زباده هیچت اگر نیست این نه بس که ترا
 - این خرد خام به میخانه بر
 - خانه عقل مرا آتش میخانه بسوخت
 - نهادم عقل را رهتوشه از می
 گاه مبالغه را بیشتر کرده می گوید که به حکم عقل باده می نوشم:
 - مشورت با عقل کردم گفت حافظ می بنوش
 - ساقیا می ده به قول مستشار مؤتمن
 - حاشا که من به موسم گل ترك می کنم
 - من لاف عقل می زنم این کار کی کنم
 - اگر نه عقل به مستی فرو کشد لنگر
 - چگونه کشتی ازین ورطه بلا ببرد
 - طبیب عشق منم باده خور که این معجون
 - فراغت آرد و اندیشه خطا ببرد
 - صراحی و حریفی گرت به دست افتد
 به عقل نوش که ایام فتنه انگیزست
 (در باره «می» از نظر حافظ ← شرح غزل ۱۳).

(۱) غالباً: این گونه قیده‌های تنوین دار در شعر حافظ سابقه دارد:

- دائماً یکسان نباشد حال گردون غم مخور
 - ظاهراً حاجت تقریر و بیان اینهمه نیست
 - ظاهراً مصلحت وقت در آن می بینی
 - حقا که می نمی خورم اکنون و سرخوشم
 - ظاهراً عهد فرامش نکند خلق کریم

(۲) مستوری: یعنی عفاف و پرهیز ← مستوری و مستی: شرح غزل ۱۱۰، بیت ۸.
 - معنای بیت: اینکه به باده نوشی نمی پرداختم از آن بود که راه میخانه را به درستی و تمام
 و کمال نمی دانستم. وگرنه پرهیز و خویشنداری بنده سرانجامی ندارد، یعنی تا به این حد
 نیست.

(۳) تا: «تا» در اول مصراع دوم یعنی «(باید منتظر بود و دید)». برای تفصیل درباره انواع «تا»
 در شعر حافظ ← شرح غزل ۴۵، بیت ۳.

(۴) زاهد ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

- رندی ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

- عنایت ← شرح غزل ۱۱۳، بیت ۴.

(۵) تقوی ← ورع: شرح غزل ۱۰، بیت ۸.

ره ... زدن: این تعبیر در اینجا ایهام دارد:

الف) راهزنی، بیراه کردن و از راه به در بردن چنانکه در جای دیگر گوید:

راهم شراب ناب زد ای میر عاشقان

ب) زدن راه به معنای موسیقائی، به قرینه دف و چنگ. برای تفصیل ← شرح غزل ۱۹۴،

بیت ۴.

- دف: «دف از خانواده آلات ضربی (سازهای کوبه‌ای) یا «آلات ایقاعی» است که به آن

دایره نیز می‌گویند.» (حافظ و موسیقی، ص ۱۱۳). در جاهای دیگر گوید:

- خدارا محتسب مارا به فریاد دف و نی بخش

- حدیث عشق که از حرف و صوت مستغنیست
به ناله دف و نی در خروش و ولوله بود

- بنوش جام صبوحی به ناله دف و چنگ

- راز سر بسته مابین که به دستان گفتند
هر زمان با دف و نی بر سر بازار دگر

- بردم از ره دل حافظ به دف و چنگ و غزل

- ای چنگ ناله برکش و ای دف خروش کن

- این حدیثم چه خوش آمد که سحر گه می‌گفت
بر در می‌کده‌ای با دف و نی ترسائی

- چنگ ← شرح غزل ۱۱۵، بیت ۱.

- معنای بیت: من که بسا شبها به مدد سماع و سرخوشی با تقوی و پرهیز در افتاده‌ام،

اکنون می‌توانم ترك عادت کنم و سر به راه بیاورم؟

نقد صوفی نه همه صافی بیغش باشد
 صوفی ما که ز ورد سحری مست شدی
 خوش بود گر محک تجربه آید به میان
 خط ساقی گر ازین گونه زند نقش بر آب
 ناز پرورد تنعم نبرد راه به دوست
 غم دنیی دنی چند خوری باده بخور

۳
 ۶

دلق و سجادۀ حافظ ببرد باده فروش

گر شرابش ز کف ساقی مهوش باشد

(۱) صوفی ← شرح غزل ۶، بیت ۱.

- غش / بیغش: در بیت سوم همین غزل «غش» را به کار برده است. «غش» در فارسی به فتح اول رایج است، به معنای خیانت، تزویر، کدورت و کینه، شيله و پيله. در عربی این کلمه به کسر اول است. به معنای خبث و خیانت و تقلب و تزویر (منتهی الارب؛ لغت نامه).
 منوچهری گوید:

اوستاد اوستادان زمانه عنصری عنصرش بی عیب و دل بی غش و دینش بی فتن
 (دیوان، ص ۷۲)

غزالی می نویسد: «واجب دوم اندر بیع آن است که هیچ چیز از عیب کالا را از خریدار پنهان ندارد و همه به تمامی و راستی با وی بگوید. اگر پنهان دارد غش کرده باشد... و همچنانکه اندر بیع فریضه است غش ناکردن، اندر همه پیشه ها فریضه است، و کار قلب کردن حرام است مگر که پوشیده ندارد.» (کیمیا، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۵۲).

سلمان گوید:

زان شراب ناب بیغش ده که اندر صومعه صوفی صافی به بوی جرعه ای غش می کند
(دیوان، ص ۳۱۷)

حافظ «بیغش» را در جاهای دیگر هم به کار برده است:

- چمن خوشست و هوادلکشست و می بیغش
- شراب بیغش و ساقی خوش دو دام رهند
- مقام امن و می بیغش و رفیق شفیق
- مدهوش چشم مست و می صاف بیغشم
- نقل شعر شکرین و می بیغش دارم
می بیغش یعنی ناب، خالص، صرف، پاک، نیامیخته. نقد بیغش یعنی نقد سره و صافی.
ناصر خسرو گوید:

زر چون به عیار آمد کم بیش نگردهد کم بیش شود زری کان باغش و بارست
(دیوان، ص ۸۸)

- خرقة مستوجب آتش ← خرقة سوختن: شرح غزل ۱، بیت ۷.

(۲) معنای بیت: سخن از نفاق صوفی می گوید که در بامداد از ذکر و دعای سحرگاهی، سرمستی نشان می داده و به اصطلاح تواجد (وجدنمائی) می کرده، و شامگاهان از باده انگوری مست می شود. شبیه به این مضمون در جای دیگر گوید:

صوفی مجلس که دی جام و قدح می شکست باز به يك جرعه می عاقل و فرزانه شد
(۳) غش ← بیت اول همین غزل.

- معنای بیت: این بیت در زبان فارسی، حکم مثل سائر را پیدا کرده است. بعد از اینکه در بیت اول از نقد قلب صوفی و در بیت دوم از باده نوشی او سخن گفت می گوید چه خوبست که برای آزمون این نقدها و ناسره ها معیاری باشد (نقدها را بود آیا که عیاری گیرند)، تا بر مبنای آن معیار خارجی و ضابطه عینی خدشه ناپذیر، هر نقدی که ناسره است همانند زر ناسره به مدد محك رسوا شود. مضمون این بیت احتمالا ملهم است از قول معروف حضرت علی (ع): عند الامتحان یكرم الرجل اوبهان (هنگام امتحان است که انسان سربلند یا سرشکسته می شود) ← شرح خوانساری بر غررالحکم و دررالکلم، تألیف عبدالواحد آمدی، ج ۴، ص ۳۲۱.

(۴) معنای بیت: مصراع اول ایهام دارد: الف) اینگونه که خط عذار ساقی، نقش امید

آرزومندان و هواخواهانش را بر آب می زند و باطل می کند...؛ ب) اینگونه که ساقی بر آب
رخسار و بر رخسار خوش آب رنگ خود خال و خط نقش می کند... حافظ بارها به آب عارض
و نظایر آن اشاره دارد:

- تا چه خواهد کرد با ما آب و رنگ عارضت حالیا نیرنگ نقشی خوش بر آب انداختی

- شراب خورده و خوی کرده می روی به چمن که آب روی تو آتش در ارغوان انداخت

(۵) تنعم: یعنی تن آسانی، غرق شدن در ناز و نعمت و رفاه طلبی. حدیثی هست به این
مضمون: اَيَّاكَ وَالتَّنَعُّمَ فَاَنْ عِبَادَ اللَّهِ لِيَسُوْا بِمَتْنَعَمِيْنَ (از تنعم بهره‌یز چه بندگان [خاص و
خالص] خداوند از اهل تنعم نیستند. ← جامع الصغير، ج ۱، ص ۹۷؛ كنوز الحقائق در
حاشیه جامع الصغير، ج ۱، ص ۱۳۷).

حافظ شبیه به این مضمون در جاهای دیگر گوید:

اهل کام و ناز را در کوی رندی راه نیست رهروی باید جهانسوزی نه خامی بیغمی

دوام عیش و تنعم نه شیوه عشقست اگر معاشر مائی بنوش نیش غمی

خوشست خلوت اگر یار یار من باشد
 ۳ من آن نگین سلیمان به هیچ نستانم
 روا مدار خدایا که در حریم وصال
 همای گو مفکن سایه شرف هرگز
 بیان شوق چه حاجت که سوز آتش دل
 ۶ هوای کوی تو از سر نمی رود آری

نه من بسوزم و او شمع انجمن باشد
 که گاه گاه برو دست اهرمن باشد
 رقیب محرم و حرمان نصیب من باشد
 در آن دیار که طوطی کم از زغن باشد
 توان شناخت ز سوزی که در سخن باشد
 غریب را دل سرگشته با وطن باشد

بسان سوسن اگر ده زبان شود حافظ

چو غنچه پیش تو اش مهر بر دهن باشد

(۲) نگین سلیمان: یعنی خاتم سلیمان که يك چند گم شده بود و به دست شیطان (= اهرمن) افتاده بود. برای تفصیل ← سلیمان (ع) شرح غزل ۳۶، بیت ۲.

- اهرمن: در جاهای دیگر گوید:

- ز فکر تفرقه بازای تا شوی مجموع
 - سزد کز خاتم لعلش زنم لاف سلیمانی
 - در راه عشق و سوسه اهرمن بسیست
 - دامن دوست به دست آروز دشمن بگسل
 - بر اهرمن نتابد انوار اسم اعظم
 - به صبر کوش تو ای دل که حق رها نکند
 چنانکه پیداست حافظ اهرمن یا اهریمن را در مقابل حق و یزدان و سروش قرار داده است. «اهرمن به فتح ثالث بر وزن کرگدن، راهنمای بدیها باشد، چنانکه یزدان راهنمای

نیکیه‌هاست، و شیطان و دیو را نیز گویند. و به کسر ثالث هم آمده است.» (برهان). «در پارسی به صورت اهریمن، اهرمن، اهرامن، آهرمن، اهرن، اهریمه، آهرن، آهریمن، آهرامن، آهریمه، و هریمن [وریمن] آمده است.» (حاشیه برهان). شادروان معین می‌نویسد: «اهریمن در اوستا انگره مینیوه angra mainyava آمده، جزء اول به معنی بد و خبیث است، و جزء دوم همانست که در پارسی «مینو، منش» شده، مجموعاً یعنی خرد خبیث و پلید. این کلمه در پهلوی اهریمن (و هزوارش آن ganna mainuk) شده است...» (مزدیسنا و ادب پارسی، ج ۱، ص ۲۳۶). شأن اهرمن در مزدیسنا، مانند شیطان در سنت اسلامی است. با این تفاوت که شیطان شریر است ولی مبدأ شر نیست، حال آنکه اهرمن شریر و مبدأ شر است. همان‌طور که شیطان هم فردیت دارد و هم اسم جنس است (برابر با شیاطین)، اهرمن بر دیوان نیز اطلاق می‌گردد. چنانکه حافظ در این ابیات دیو را همانند اهرمن یا به جای او به کار برده است:

- خلوت دل نیست جای صحبت اضداد دیو چو بیرون رود فرشته درآید
- اسم اعظم بکند کار خودای دل خوش باش که به تلبیس و حیل دیو مسلمان نشود
(۳) حریم، محرم، و حرمان جناس اشتقاق دارند.

- رقیب ← شرح غزل ۳۸، بیت ۱.

(۴) همای ← شرح غزل ۶۶، بیت ۱.

- معنای بیت: به همای که سایه‌اش خوشبختی می‌آورد بگو که بر دیاری که ارزشها جابه‌جا شده و قدر طوطی سخن‌گو (← طوطی: شرح غزل ۴، بیت ۲) کمتر از زغن مردارخوار باشد، سایه مینداز.

- زغن: بر وزن چمن، [مرغ] گوشت ربا و غلیواج باشد... رودکی گوید:

جمله صید این جهانیم ای پسر ما چو صعوه، مرگ برسان زغن

(برهان، لغت فرس)

حافظ در جای دیگر گوید:

دولت از مرغ همایون طلب و سایه او زانکه با زاغ و زغن شهپر دولت نبود

(۷) سوسن: «گل زنبق است که پنج یا شش برگ گل دارد و چند دانه برگ هم در وسط. ده

زبان مقصود عدد کثیر است.» (حواشی غنی، ص ۲۲۳). «سوسن بر وزن سوزن، گلی

است معروف و آن چهار قسم می‌باشد: یکی سفید و آن را سوسن آزاد می‌گویند، ده زبان

دارد...» (برهان). «سوسن آزاد: گیاهی که در تمام فصول سبز باشد، آزاد می‌گویند (رجوع

شود به تحفه حکیم مؤمن و امثال آن) مثل سوسن آزاد، سرو آزاد، شمشاد آزاد، چون این گیاهها و درختها همیشه سبزند.» (حواشی غنی، ص ۱۰۴) «سوسن سفید [= سوسن آزاد = سوسن ده زبان] وجه تسمیه ده زبان بدان جهت است که کاسبرگها نیز همانند گلبرگها سفید و مشابه آنهايند و با توجه به اینکه تعداد هریک ۵ عدد است بدین نام موسوم شده.» (فرهنگ معین). سنائی گوید:

گرچه باشد با سنائی چون گل رعنادوروی در ثنای او سنائی ده زبان چون سوسنست
(دیوان، ص ۸۱۸)

انوری گوید:

گر چو سوسن ده زبان گردم چو بلبل ده لغت هم نیارم کرد تا باشم به شکر آن قیام
(دیوان، ص ۳۲۲)

عطار گوید:

- گرم چو سوسن آزاده ده زبان خوانی ز نه سپهر برآید صدا که صدقنا
(دیوان، ص ۷۲۰)

- چون سوسن ده زبان در این سر می‌دار زبان و بی‌سخن باش
(دیوان، ص ۳۴۷)

خواجو گوید:

- ای دیده و ربه صنع تو نرگس ولی ضریر وی ده زبان به ذکر تو سوسن ولی خموش
(دیوان، ص ۱۲۸)

- نگر کازادگان گر ده زبانند چو سوسن جمله گویای خموشند
(دیوان، ص ۲۴۰)

عبید گوید:

حیران بماند سوسن آزاده ده زبان تا خود که بند خامشی اش بر زبان فکند
(کلیات عبید، ص ۶)

حافظ بارها به سوسن آزاد یا آزاده، و نیز ده زبان اشاره دارد و با «آزادی» و زبان‌داری و در

عین حال خاموشی او مضمون ساخته است:

- ز مرغ صبح ندانم که سوسن آزاد چه گوش کرد که با ده زبان خموش آمد
- از زبان سوسن آزاده ام آمد به گوش کاندترین دیر کهن کار سبکباران خوشست
- به بندگی قدش سرو معترف گشتی گرش چو سوسن آزاده ده زبان بودی

- صد بار بگفتی که دهم زان دهنت کام
 - راست چون سوسن و گل از اثر صحبت پاک
 - حیفست بلبلی چو من اکنون در این قفس
 - عارفی کو که کند فهم زبان سوسن
 چو سوسن آزاده چرا جمله زبانی
 بر زبان بود مرا آنچه ترا در دل بود
 با این لسان عذب که خامش چو سوسنم
 تا بپرسد که چرا رفت و چرا باز آمد
 معنای بیت: حافظ اگر هم بسیار سخندان و نکته گو باشد، پیش تو از شرمناکی و
 بی دست و پائی معهود عاشقان، بیزبان و خاموش است، همانند غنچه ای که دهانش بسته
 است و گوئی مهر سکوت بر دهانش زده اند.

۳ کی شعرتر انگیزد خاطر که حزین باشد
از لعل تو گریابم انگشتی زنهار
غمناک نباید بود از طعن حسود ای دل
هر کو نکند فهمی زین کلک خیال انگیز
۶ جام می و خون دل هر یک به کسی دادند
در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود
یک نکته ازین معنی گفتیم و همین باشد
صد ملک سلیمانم در زیر نگین باشد
شاید که چو وابینی خیر تو درین باشد
نقشش بحرام ار خود صورتگر چین باشد
در دایره قسمت اوضاع چنین باشد
کاین شاهد بازاری وان پرده نشین باشد
آن نیست که حافظ را رندی بشد از خاطر
کاین سابقه پیشین تا روز پسین باشد

کمال خجندی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:
گر مه به زمین باشد آن زهره جبین باشد
دوری طلبد از ما مه نیز چنین باشد
(دیوان، غزل ۴۶۴)

نزاری قهستانی هم:
خوش وقت کسی کورامحسوب قرین باشد
ما را بکشد باری گر هجر چنین باشد
(دیوان، ص ۳۱۶)

این غزل حافظ از اتحاد و وحدت معنایی خاصی — که در غزل او کم اتفاق می افتد — برخوردار است، و اندیشه های جبرانگارانۀ او را نشان می دهد برای تفصیل بیشتر در این باب
← حافظ و جبر: شرح غزل ۲۳، بیت ۸.

(۱) شعرتر: «تر در فن بلاغت شعر سلیس را گویند که در وی تعقید نباشد و مقابل او خشک است که منافی فصاحت و سلاست بود.» (لغت نامه به نقل از کشف اصطلاحات الفنون)،

شعر آبدار، شعر روان. چنانکه حافظ گوید: طبع چون آب و غزل‌های روان ما را بس. یا گاه تعبیر «آب از شعر چکیدن» را به کار برده است:

حافظ چو آب لطف ز نظم تو می‌چکد حاسد چگونه نکته تواند بر آن گرفت
اما مثال‌های مربوط به شعر تر در ادب پیش از حافظ سابقه وسیعی دارد. در قابوسنامه آمده است: «اگر غزل و ترانه گویی سهل و لطیف و ترگویی و به قوافی معروف گوی... و غزل و ترانه تر و آبدار گوی.» (۱۹۰) سنائی گوید:

- شعر تر مطلق سنائی خوان آتش در زن حدیث معلق را
(دیوان، ص ۲۸)

- آب از آتش گر نزاید هرگز و هرگز نژاد ز آتش طبعست چرا زاده ست چندین شعر تر
(دیوان، ص ۲۷۹)

انوری گوید:

- شعر تر خوب بنده گوید انعام نصیب غیر باشد

(دیوان، ص ۶۰۵)

- دشنام دهی که انوری یارب چون طبع لطیف و شعر تر داری

(دیوان، ص ۹۲۱)

- از رخ تو گر بر این جمال بمانی بس غزل تر که یادگار بماند

(دیوان، ص ۸۲۸)

خاقانی گوید:

- از طبع خشکشان نتوان خواست شعر تر نیلوفر آرزو که کند در سرایشان

(دیوان، ص ۳۲۹)

- شعر تر خاقانی چون در لب آویزد گویی که همی آتش با آب درآمیزی

(دیوان، ص ۶۸۹)

نظامی گوید:

- از او بوسه وز تو غزل‌های تر یکی چون طبرزد یکی چون شکر

- به بوسه غزل‌های تر می‌دهی طبرزد ستائی شکر می‌دهی

(اقبالنامه، ص ۱۹۹)

عطار گوید:

- آتش تر می‌دمد از طبع چون آب ترم در معنی می‌چکد از لفظ معنی پرورم

.....

زان دهان عقل همچون پسته از هم بازماند کاب گرم اندر دهانش آمد از شعر ترم
(دیوان، ص ۸۰۴-۸۰۵)

سعدی گوید:

- عجیبت پیش بعضی که ترست شعر سعدی ورق درخت طوبیست چگونه تر نباشد

(کلیات، ص ۴۸۳)

- آب شوق از چشم سعدی می رود بر دست و خط لا جرم چون شعر می آید سخن تر می شود

(کلیات، ص ۵۱۰)

خواجو گوید:

می نویسم شعر بر طومار می شویم به اشک بر امید آنک شعر سوزناکم تر شود

(دیوان، ص ۴۲۶)

حافظ خود بارها صفت «تر» را برای شعر به کار برده است:

- بدین شعر تر شیرین ز شاهنشاه عجب دارم که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمی گیرد

- رقص بر شعر تر و ناله نی خوش باشد

- تیر عاشق کش ندانم بر دل حافظ که زد این قدر دانم که از شعر ترش خون می چکید

(۲) لعل: استعاره از لب است. ← شرح غزل ۲۹، بیت ۱.

- انگشتری زنهار: «خاتم الامان، انگشتری امان» (لغت نامه) خاتم یا خطی که شاهان

و فرمانروایان قدیم به نشانه امان (عفو و تأمین جانی) به کسی می دادند. درباره زنهار ←

شرح غزل ۸، بیت ۵.

زیر نگین: یعنی در اختیار و در تحت حکم، چه نگین و نقش و مهر خاتم نشان قدرت و

نفاذ و نفوذ امر و فرمانروائی بوده است.

- ملك سلیمان: حافظ ملك سلیمان را با ایهام و به دو معنی به کار برده است: الف)

حشمت و جاه و پادشاهی سلیمان نبی (← شرح غزل ۳۶، بیت ۲؛ ب) فارس، چنانکه این

ایهام را در موارد متعدد به کار برده است:

- بیار جام لبالب به یاد آصف عهد وزیر ملك سلیمان عماد دین محمود

- محتسب داند که حافظ می خورد و آصف ملك سلیمان نیز هم

اما ملك سلیمان به معنای فارس. در جاهای دیگر گوید:

- دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت رخت بر بندم و تا ملك سلیمان بروم

- بعد از کیان به ملك سلیمان نداد کس این ساز و این خزانه و این لشکر گران

- نقش خوارزم و خیال لب جیحون می بست با هزاران گله از ملك سلیمان می رفت
 در این باره علامه قزوینی نوشته است: «بدون شك مراد از آن [ملك سلیمان] فارس است.
 وجه مناسبت را عجاالتاً نمی دانم ولی در صحت این امر هیچ جای شکی نیست.» و سپس از
 اشعار کمال الدین اسماعیل و تاریخ و صاف و نزهة القلوب مثالهایی می آورد و می گوید
 تخت جمشید، تخت سلیمان هم نامیده شده و این مربوط به شباهت و اختلاط کلی اساطیر
 و قصص مربوط به جمشید و سلیمان است. نیز تصریح دارد که سعدی اتابکان فارس را وارث
 ملك سلیمان می نامیده و اصولاً سلغریان یکی از القاب رسمی شان، «وارث ملك سلیمان» بوده
 است (یادداشت‌های قزوینی، ج ۳، ص ۳۱۲-۳۲۱) اما اشاره سعدی در دیباجه گلستان
 است: «... سلطان البر والبحر، وارث ملك سلیمان، مظفرالدین ابی بکر بن سعد زنگی...»
 (کلیات، ص ۳۳). سعدی اشاره روشن‌تر دیگر هم دارد. در وصف شیراز می گوید:

نه لایق ظلماتست بالله این اقلیم که تختگاه سلیمان بدست و حضرت راز
 (کلیات، ص ۷۲۶)

- معنای بیت: اگر از لب لعل تو بوسه‌ای که در حکم انگشتی زنهار است و امان و
 آرامش می بخشد، نصیب من شود، حشمت و جاه من به پایه‌ای می رسد که گوئی صد ملك
 سلیمان به زیر حکم و فرمان من درمی آید. حافظ چند بار دیگر بین دهان (= لعل = عقیق) از
 يك سو و سلیمان و خاتم از سوی دیگر رابطه برقرار کرده است:

- دهان تنگ شیرینش مگر ملك [مهر؟] سلیمانست که نقش خاتم لعلش جهان زیر نگین دارد
 - سزد کز خاتم لعلت زنم لاف سلیمانی چو اسم اعظمم باشد چه باك از اهرمن دارم
 - بجز شکردهنی مایه‌هاست خوبی را به خاتمی نتوان زد دم از سلیمانی
 - با دعای شبخیزان ای شکردهان مستیز در پناه يك اسمست خاتم سلیمانی
 (۳) گویی معنای این بیت ناظرست به این آیه امیدبخش از قرآن کریم: وعسی ان تکرهوا
 شیئاً وهو خیر لکم (و چه بسا ناخوش داشته باشید امری را و آن برای شما خوب - یا بهتر
 - باشد - بقره، ۲۱۶).

(۴) كلك خیال انگیز: این كلك خیال انگیز ایهام دارد، یعنی ممکن است دو مرجع و معنی
 داشته باشد نخست كلك صنع. به این قرینه که حافظ در موارد دیگر از صنع الهی به قلم یا
 كلك، و از خداوند به نقاش یاد کرده است:
 - كلك مشاطه صنعش نکشد نقش مراد هر که اقرار بدین حسن خداداد نکرد
 - هزار نقش برآید ز كلك صنع و یکی به دلپذیری نقش نگار ما نرسد

ز خاک پای تو داد آب روی لاله و گل
 - خیز تا بر کلك آن نقاش جان افشان کنیم
 چو کلك صنع رقم زد به آبی و خاکی
 کاینهمه نقش عجب در گردش پرگار داشت

دوم کلك هنر حافظ. چنانکه گوید:
 زبان کلك تو حافظ چه شکر آن گوید
 که گفته سخت می برند دست به دست
 آب حیوانش ز منقار بلاغت می چکد
 زاغ کلك من بنامیزد چه عالی مشربست
 و از همه مهمتر بیت زیر که توجه به شیوه بیانش، در فهم معنای بیت مورد بحث، کلید
 خوب است:

اگر باور نمی داری رواز صورتگر چین پرس
 که مانی نسخه می خواهد زنوک کلك مشکینم
 - نقش بحرام [= نقش حرام] «کنایه از کسی است که قدی و قامتی و ترکیبی دارد، لیکن
 بغایت کاهل و هیچ کاره بود...» (برهان). نقش بحرام یا نقش حرام يك قرینه دیگر در زبان
 فارسی دارد و آن نمك بحرام یا نمك حرام (← لغت نامه) به معنای ناسپاس و پیمان شکن
 است. بعضیها این کلمه را به تصحیف خوانده اند: «نقشش نخرم» که وجهی ندارد. شادروان
 غنی تعبیر و تعریفی از این کلمه دارد که معلوم نیست تا چه حد مستند است: «نقش بحرام
 یعنی حرام زاده است.» (حواشی غنی، ص ۳۰۴).

- معنای بیت: هر کس که ریزکاریهای آفرینش شگرف الهی یا آفرینشهای هنری مرا
 درك نکند، حتی اگر صورتگر چین - یعنی مشهور به هنرمندی و هنرشناسی باشد - بی هنر
 و مدعی است. طبعاً بین کلك و نقش و صورتگر مراعات نظیر برقرار است.
 (۶) شاهد بازاری نامیدن گل، از آنست که گل در بزم و بازار مایه مجلس آرائی و
 چشم نوازی است و همواره در مرأی و منظرست؛ ولی گلاب در قرابه و شیشه و کوزه و امثال
 آنها یا غالباً در پس و پشت و پستوهاست، لذا پرده نشین نامیده شده است.
 (۷) درباره رندی و اینکه حافظ آن را دارای سابقه ازلی می شمرد ← شرح غزل ۵۳، بیت

نفس باد صبا مشک فشان خواهد شد
 ارغوان جام عقیقی بسمن خواهد داد
 ۳ این تطاول که کشید از غم هجران بلبل
 گرز مسجد به خرابات شدم خُرده مگیر
 ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی
 ۶ ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید
 گل عزیزست غنیمت شمردش صحبت
 مطربا مجلس انسست غزل خوان و سرود
 ۹ حافض از بهر تو آمد سوی اقلیم وجود
 ۱۰ قدمی نه به ودا عش که روان خواهد شد

(۱) باد صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

- عالم پیر: که به صورت فلک پیر، پیر فلک، جهان پیر و نظایر آنها هم به کار می رود،
 تعبیری است که در شعر حافظ و شعرای دیگر فارسی سابقه دارد. در جاهای دیگر گوید:

- ... که در کمینکه عمرست مکر عالم پیر

- جهان پیرست و بی بنیاد از این فرهادکش فریاد

- چندان بمان که خرقه ازرق کند قبول

- جهان پیر رعنار اترحم در جبلت نیست

و در ساقی نامه گوید:

بیا ساقی آن آب اندیشه سوز که گر شیر نوشد شود بیشه سوز

بده تا روم بر فلك شیر گیر به هم برزنم دام این گرگ پیر

(۲) ارغوان ← شرح غزل ۱۰، بیت ۴.

- سمن ← شرح غزل ۱۰، بیت ۷.

- نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

- شقایق ← لاله: شرح غزل ۳۷، بیت ۹.

- معنای بیت: پس از آنکه عالم پیر جوان شد و جهان خلعت بهاری پوشید، همه جهان رنگ آشنائی و آشتی خواهد گرفت و گلها و گیاهها نیز به هم مهر خواهند ورزید. ارغوان با گل و برگ خود که همرنگ شراب سرخ (ارغوانی، عقیقی) است، به سمن (یاس، یاسمن) جام خواهد داد و نرگس به علامت مهر به لاله چشم خواهد دوخت.

(۳) تطاول ← شرح غزل ۶۵، بیت ۲.

- بلبل ← شرح غزل ۷، بیت ۱۰.

- معنای بیت: غم هجران بلبل به مناسبت فصل خزان و زمستان بوده است، و حال که بهار می آید و این هجران طبیعی و قهری پایان می گیرد، بلبل از شدت ستمی که از فراق معشوق کشیده است، همچون دادخواهان اختیار از کف داده، تا بارگاه گل، فریادخوانی و فریادخواهی خواهد کرد.

(۴) مسجد: حافظ به بسیاری از نهادهای مقدس و محترم شریعت و طریقت، همچون زهد، نماز، روزه، حج، مسجد و محراب و مجلس و عظم، خانقاه، خرقه، تسبیح و سجاده با دیدی طنزآمیز می نگرد. این نحوه نگریستن به مقدسات یکی از اضلاع مهم طنز حافظ است. بعضی از معاصران، بویژه کسانی که به تکلف و بیهوده می کوشند حافظ را از نظر معتقدات و مبانی دینی سهل انگار و لاابالی جلوه دهند، این گونه ابیات را دستاویز قرار می دهند. حال آنکه انتقاد حافظ حاکی از دردمندی و همدلی و اعتقاد است؛ چرا که به دلایل مشهودی که از بسیاری ابیات دیگرش برمی آید مبانی معتقداتش محکم است، ولی برای دفع آفاتی چون ریا، حربه طنز را به کار می برد. برای تفصیل بیشتر در این باب ← «نظری به طنز حافظ» نوشته نگارنده این سطور، در مجموعه چارده روایت.

حافظ در اشاره های غالباً طنزآمیزش به مسجد گوید:

- دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیرما
چيست ياران طريقت بعد از اين تدبيرما

- همه جا خانه عشقست چه مسجد چه کنشت

- غرض زمسجد و میخانه ام وصال شماست

- من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم
 - در مسجد و میخانه خیالت اگر آید
 - یاد باد آنکه خرابات نشین بودم و مست
 - و آنچه در مسجدم امروز کمست آنجا بود
 آری حافظ در برابر مسجد، خرابات (= دیر مغان) را و در برابر شیخ یا پیر طریقت، پیر مغان را، و در برابر زاهد، رند را برمی سازد و برمی افرازد.

خرابات ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

ضمان: ضمان به معنای ضامن در شعر حافظ و پیش از او سابقه دارد. انوری گوید:
 اکنون چمن باغ گرفتست تقاضا آری بدل خصم بگیرند ضمان را
 (دیوان، ص ۹)

ظہیر گوید:

برخیزد از زمانه به یکبار حرث و نسل گر دفع فتنه را نشود تیغ تو ضمان
 (دیوان، ص ۲۱۵)

کمال الدین اسماعیل گوید:

گناه را کرم او به از هزار شفیع امید را قلم او به از هزار ضمان
 (دیوان، ص ۷۸)

خواجو گوید:

حکم تو گشته مرکز آفاق را محیط جود تو روزنامه ارزاق را ضمان
 (دیوان، ص ۱۰۹)

چنانکه در همه این مثالها دیده شد ضمان به جای و در معنای ضامن به کار رفته است. در اصل عربی ضَمْن و ضَمان مصدر؛ و ضامن و ضمین (به معنای کفیل) فاعل و صفت مشبیه؛ و مضمون به معنای شخص یا شیء مورد ضمانت است. (← لسان العرب). حافظ دو بار دیگر ضمان را به معنای ضامن به کار برده است:

- دوشم نوید داد عنایت که حافظا باز آ که من به عفو گناهت ضمان شدم
 - چگونه دعوی وصلت کنم به جان که شده ست تنم وکیل قضا و دلم ضمان فراق
 شبیه به مضمون بیت مورد بحث، حافظ در جاهای دیگر گوید:

- ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن یا ز دیوان قضا خط امانی به من آر
 - حافظا تکیه بر ایام چو سهوست و خطا من چرا عشرت امروز به فردا فکنم
 (۶) معنای بیت: در ماه شعبان که آخرین فرصت سالانه شادخواران است، قدح باده را به

۳ مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد
 رقیب آزارها فرمود و جای آشتی نگذاشت
 مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند
 خدا را محتسب ما را به فریاد دف و نی بخش
 ۶ مجال من همین باشد که پنهان عشق او ورزم
 شراب لعل و جای امن و یار مهربان ساقی
 قضای آسمانست این و دیگرگون نخواهد شد
 مگر آه سحر خیزان سوی گردون نخواهد شد
 هر آن قسمت که آنجا رفت از آن افزون نخواهد شد
 که ساز شرع ازین افسانه بی قانون نخواهد شد
 کنار و بوس و آغوشش چه گویم چون نخواهد شد
 دلا کی به شود کارت اگر اکنون نخواهد شد

مشوی ای دیده نقش غم ز لوح سینه حافظ

که زخم تیغ دلدارست و رنگ خون نخواهد شد

شادروان غنی بر آنست که این غزل به ظن قوی راجع به دوره امیر مبارزالدین است.
 (← تاریخ عصر حافظ، ص ۱۸۳-۱۸۴).

ضمناً يك بیت بسیار دلنشین در بعضی نسخه‌ها (از جمله قدسی، پژمان، انجوی) پس از
 بیت چهارم (خدا را محتسب ما را...) در این غزل هست که متأسفانه پشتوانهٔ روایی و سند
 کتبی معتبری ندارد. اما کاملاً حافظانه است — با همان ایهام معهود حافظ — و اصیل
 می‌نماید. آن بیت چنین است:

شبی مجنون به لیلی گفت کای محبوب بیهمتا ترا عاشق شود پیدا ولی مجنون نخواهد شد

(۱) مهر سیه چشمان: اگر در اینکه محبوب حافظ سیه چشم بوده یا نه جای بحث و تردید

باشد، در اینکه چشم سیاه محبوب حافظ است، شکی نیست. برای تفصیل در این باب ←

چشم سیاه: شرح غزل ۳۱، بیت ۲.

(۲) رقیب ← شرح غزل ۳۸، بیت ۱.

- فرمود: کلمه فرمودن در شعر حافظ، همانند زمان ما، سه معنا دارد. الف) دستور دادن،

امر؛ ب) انجام دادن، کردن؛ پ) گفتن.

الف) دستور دادن:

- بفرما لعل نوشین را که زودش با قرار آرد

- گفتا منش فرموده ام تا با تو طراری کند

- مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند

ب) انجام دادن، کردن:

- رقیب آزارها فرمود و جای آشتی نگذاشت

- گو در این کار بفرما نظری بهتر ازین

- فکر معقول بفرما گل بیخار کجاست

- آنهمه ناز و تنعم که خزان می فرمود

پ) گفتن:

- اگر دشنام فرمائی وگر نفرین دعا گویم

- کجا رویم بفرما از این جناب کجا

(۳) رندی ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

- نفرمودند ← بیت پیشین همین غزل.

- معنای بیت: در مصراع دوم این غزل نکته یا کاربرد ادبی ظریفی نهفته است. «از آن

افزون نخواهد شد» یعنی افزون و کاست، یا افزوده و کاسته نخواهد شد. یعنی آنچه در تقدیر

رقم زده شده، کم و زیاد نمی شود، نه اینکه فقط زیاد نمی شود. در جای دیگر گوید: قابل تغییر

نبود آنچه تعیین کرده اند. نظیر این حذف و ایجاز در نظم و نثر فارسی و عربی قدیم و جدید

سابقه دارد. حافظ خود در جای دیگر گوید:

بیا که رونق این کارخانه کم نشود به زهد همچو توئی یا به فسق همچو منی

یعنی رونق این کارخانه، با زهد همچو توئی افزوده و با فسق همچو منی کاسته نخواهد شد.

در نسخه انجوی این مصراع چنین آمده است: «هر آن قسمت که آنجا شد کم و افزون

نخواهد شد» که پشتوانهٔ روایی ندارد. پیداست که به آن دقیقهٔ ادبی توجه نداشته، یا برای رفع

نقصی که احساس می کرده اند مصراع را به این صورت «ویرایش» کرده اند.

(۴) محتسب ← شرح غزل ۲۴، بیت ۱.

- دف ← شرح غزل ۸۹، بیت ۵.

- نی ← شرح غزل ۱۷۵، بیت ۹.

- معنای بیت: در این بیت ایهامهای ظریفی نهفته است. فریاد دو معنی دارد یکی بانگ و آوای بلند موسیقائی؛ دیگری ضجه‌ای که مظلومان و متظلمان برای دادخواهی بلند می‌کنند، یعنی دف و نی بر اثر تعدی محتسب به ناله درآمده‌اند و فریادخواهی و فریادخوانی می‌کنند. ساز نیز دو معنی دارد: الف) اسم جنس برای آلات موسیقائی؛ ب) ساخت و ساختار و نظم و نظام. قانون هم دو معنی دارد: الف) ناموس و قرار و قاعده و کمابیش مترادف با شرع؛ ب) نوعی ساز رشته‌ای و زهی، «لفظ قانون مخفف و معرب کلمه یونانی اورگانون [ارغنون] است.» (فرهنگ معین). باید توجه داشت که فقط لفظ و منشأ لفظی قانون و ارغنون یکی است؛ وگرنه ساز قانون که در قدیم رشته‌ای (سیمی) و سپس زهی ساخته می‌شده، با ساز ارغنون که از سازهای بادی است، مصداقاً فرق دارد.

حال به تعریف معنای بیت می‌پردازیم: ای محتسب اینهمه سخت مگیر و داد دف و نی را که فریاد می‌خواهند بده و ما را نیز همراه با آنها و به خاطر آهنگ خوششان ببخش. زیرا [اگرچه بعضی از متعصبان برآنند که موسیقی در شرع حرام است ← سماع: شرح غزل ۷۸، بیت ۵] نظام شرع، اعلی و اتقن از آن است که با این گونه خرده کاریها از نظم و اتساق بیفتد. نیز ← حافظ و موسیقی، ص ۱۳۸ که در آنجا معنایی اندک متفاوت با آنچه گفتیم از این بیت به دست داده شده است. ضمناً مدخل «قانون» در فرهنگ اختصاصی حافظ و موسیقی ملاح نیامده است. برای تعریف و تصویر قانون ← فرهنگ معین.

۳ روز هجران و شب فرقت یار آخر شد
 آن همه ناز و تنعم که خزان می فرمود
 شکر ایزد که به اقبال کله گوشه گل
 صبح امید که بدمعتکف پرده غیب
 آن پریشانی شبهای دراز و غم دل
 ۶ باورم نیست ز بد عهدی ایام هنوز
 ساقیا لطف نمودی قدحت پر می باد

در شمار ارچه نیاورد کسی حافظ را

شکر کان محنت بیحد و شمار آخر شد

شادروان غنی احتمال می‌دهد که این غزل ناظر به سرآمدن حکومت پرجور و تعدی امیر پیرحسین در شیراز و غلبه یافتن شاه شیخ ابواسحاق بر اوست. و می‌نویسد: «اگر فرض اینکه این غزل ناظر به حوادث هفتصد و چهل و سه یعنی تدبیر امیر شیخ ابواسحاق در اتحاد با امیر اشرف چوپانی و ترغیب او به فتح فارس و متواری کردن امیر پیرحسین و بالاخره راندن امیر اشرف از دروازه شیراز و غلبه بر شهر است، صحیح باشد پس مقصود از «ناز و تنعم خزان»، «نخوت باد دی»، «شوکت خار»، «شب تار»، «تشویش خمار»، «محنت بی حد و شمار» اخلاق و اعمال و وضعیت زندگی مردم شیراز و بالاخره از میان رفتن اوست. و اشارت «باد بهار»، «اقبال کله گوشه گل»، «نگار»، «یار»، «ساقیا» ناظر به امیر جمال الدین شاه شیخ ابواسحاق اینجوست.» (تاریخ عصر حافظ، ص ۴۸) نیز ← شاه شیخ ابواسحاق: شرح غزل ۱۲۱، بیت ۱.

اگر این اشاره شادروان غنی، که محتمل الصدق است، نبود سراپای این غزل شکر و شادی عارفانه‌ای را نشان می‌داد. بعضی نسخه‌ها (قدسی و انجوی) قبل از بیت پایانی این غزل، این بیت درخشان را دارند:

بعد ازین نور به آفاق دهم از دل خویش که به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد
ولی قزوینی و خانلری — و نسخه بدل‌هایش — سودی، عیوضی — بهروز، جلالی نائینی —
نذیر احمد و پژمان آن را ندارند.

(۱) فال ← شرح غزل ۳۷، بیت ۸.

— گذشتن اختر: گذشتن اختر یا اختر گذشتن در فرهنگ‌های فارسی مضبوط نیست، مگر به صورت گذرا یا در ذیل مدخل «مرغ آمین». شادروان غنی در این باب می‌نویسد: «خاقانی در رباعی‌ای می‌گوید (دیوان، ص ۹۱۶، چاپ تهران):

من دست به شاخ مه مثالی زده‌ام دل دادم و پس صلائی مالی زده‌ام
او خود نپذیرد دل و مالم اما اختر بگذشته است و فالی زده‌ام

[در طبع مصحح دکتر سجادی: اختر بگذشتن است و فالی زده‌ام، ص ۷۲۷]

یعنی در آن وقتی که اختر (یعنی ستاره طالع یا ستاره مساعد) از نصف النهار یا یکی از درجات منطقة البروج، مثلاً درجه طالع شخص مفروض عبور کرد، زیرا در آن وقت است که انسان هر خواهش یا دعائی بکند یا فالی بزند برآورده می‌شود...» (حواشی غنی، ص ۲۶۸).

لغت‌نامه دهخدا مرغ آمین در راه بودن را برابر با اختر گذشتن می‌داند (← لغت‌نامه، ذیل «مرغ آمین»). نظامی گوید:

بسی فال از سر بازیچه برخاست چو اختر می‌گذشت آن فال شد راست
(شیرین و خسرو، ص ۱۴۷)

(۲) تنعم ← شرح غزل ۹۰، بیت ۵.

— می‌فرمود ← شرح غزل ۹۴، بیت ۲.

(۳) شوکت خار: مفتون امینی شاعر معاصر می‌گفت بین «شوکت» و «خار» ایهام تناسب هست. چه یکی از معانی شوکت [= الشوكة] در عربی خار است (نیز ← منتهی‌الارب).

(۶) قصه غصه: این دو کلمه هماوائی و هم‌حرفی دارد. این تعبیر و ترکیب به صورت کلیشه از دیر باز در شعر فارسی به کار رفته است. گاه نیز در يك بیت جدا از هم آمده: انوری گوید:

قصه کوتاه کنم غصه پردازم به تانجاتی بودم باشد ازین گرم و گداز
(دیوان، ص ۲۶۰)

سعدی گوید:

قصه لیلی مخوان و غصه مجنون عهد تو منسوخ کرد ذکر اوایل
(کلیات، ص ۵۳۹)

کمال الدین اسماعیل گوید:

قصه غصه بی آبی من اصفاکن مگرم روی دهد از کرمی روزبهی
(دیوان، ص ۶۲۹)

خواجو گوید:

قصه غصه درویش اگر ت راه بود به مقیمان سراپرده سلطان برسان
(دیوان، ص ۴۸۳)

قصه غصه فرهاد به شیرین که برد نامه و سیر گلندام به رامین که برد
(دیوان، ص ۴۲۷)

(۷) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

لطف نمودن: از آنجا که حافظ در موارد دیگر به جای لطف نمودن، لطف کردن به کار

برده است:

- لطفها کردی بتا تخفیف زحمت می کنم

- لطف کردی سایه ای بر آفتاب انداختی

- لطفی کن و باز آ که خرابم ز عتابت

- آن لطف کرد دوست که دشمن حذر گرفت

- خیالش لطفهای بیکران کرد

- اگر چه مست و خرابم تو نیز لطفی کن

- لطفها می کنی ای خاک درت تاج سرم

لذا می توان استنباط کرد که «لطف نمودن» برابرست با «لطف کردن». یعنی حافظ «نمودن» را به جای «کردن» به کار برده است. (برای تفصیل ← شرح غزل ۲۴۲، بیت ۲).

- ستاره‌ای بدرخشید و ماه مجلس شد
نگار من که به مکتب نرفت و خط نوشت
۳ به بوی او دل بیمار عاشقان چو صبا
به صدر مصطبه ام می نشاندا کنون دوست
خیال آب خضر بست و جام اسکندر
۶ طرب سرای محبت کنون شود معمور
لب از ترشح می پاک کن برای خدا
کرشمه تو شرابی به عاشقان پیمود
۹ چو زر عزیز وجود ست نظم من آری
دل رمیده ما را رفیق و مونس شد
به غمزه مسئله آموز صد مدرّس شد
فدای عارض نسرین و چشم نرگس شد
گدای شهر نگه کن که میر مجلس شد
به جرعه نوشی سلطان ابوالفوارس شد
که طاق ابروی یار منش مهندس شد
که خاطر م به هزاران گنه موسوس شد
که علم بیخبر افتاد و عقل بیحسّ شد
قبول دولتیان کیمیای این مس شد

ز راه می‌کده یاران عنان بگردانید

چرا که حافظ ازین راه رفت و مفلس شد

کمال خجندی غزلی بر همین وزن وردیف و قافیه دارد که در مقطع آن هم به حافظ اشاره می‌کند:

شبی که روی تو ما را چراغ مجلس شد به سوختن دل پروانه وش مهوس شد

.....

نشد به طرز غزل هم‌عنان ما حافظ اگرچه در صف سلطان ابوالفوارس شد

(دیوان، غزل ۴۲۸)

این غزل حافظ چنانکه از تصریحش به سلطان ابوالفوارس برمی‌آید در مدح شاه شجاع یا دارای اشاره مدح آمیز به اوست. مصراع «قبول دولتیان کیمیای این مس شد» نیز اشاره

ستایش آمیز دیگری به اوست.

(۳) صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

- نسرين ← گل و نسرین: شرح غزل ۳۲، بیت ۷.

- نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

- معنای بیت: به امید جمال و در آرزوی دیدار او دل عاشقان که چون صبا بیمار بود (←

بیماری صبا: شرح غزل ۷۴، بیت ۵) فدائی و شیفته گونه نسرین و چشم نرگس شد چرا که شباهت به گونه و چشم او داشت.

(۴) مصطبه ← شرح غزل ۳۹، بیت ۵.

- میرمجلس: در جای دیگر گوید:

به لا به گفت شبی میرمجلس تو شوم شدم به رغبت خویشش کمین غلام ونشد
این کلمه از فرهنگهای معتبر فارسی از جمله لغت نامه دهخدا، برهان، غیاث اللغات، و فرهنگ معین فوت شده است. در فرهنگ معین ذیل کلمه امیر مجلس چنین آمده است: «یکی از مناصب دربار سلجوقیان آسیای صغیر، رئیس دیوان تشریفات.» در اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی تألیف دکتر حسن انوری، مدخل امیر مجلس یا میرمجلس وارد نشده است. در دایرة المعارف فارسی (در ضمن مقاله «شربت دار») چنین آمده است: «امیری که متصدی ساقیگری و نظارت در تهیه و توزیع اقسام مشروبات سفره خانه سلطان بوده است میرمجلس یا ساقی نام داشته است.»

سنائی گوید:

میرمجلس چون تو باشی با جماعت درنگر خام در ده پخته را و پخته در ده خام را
(دیوان، ص ۷۹۷)

خواجو گوید:

ما را چه غم کنون که به خلوتسرای ما اقبال میرمجلس و شادیست غمگسار
(دیوان، ص ۵۵)

(۵) خیال بستن: «تصور کردن، پنداشتن، توهم کردن، خیال کردن، اندیشیدن، تخیل.» (لغت نامه) حافظ در جای دیگر گوید: نقش خوارزم و خیال لب جیحون می بست.

- آب خضر: یعنی آب حیات ← شرح غزل ۲۴، بیت ۸.

- جام اسکندر: علامه قزوینی در حاشیه این کلمه نوشته است: «چنین است درخ، سایر

نسخ کیخسرو.» یعنی جام کیخسرو که همان جام جم باشد (برای تفصیل ← جام جم: شرح

غزل ۸۰، بیت ۱). ضبط خانلری «جام کیخسرو» است و فقط يك نسخه بدلش — که همین نسخه خلخالی است — جام اسکندر است. ضبط عیوضی — بهروز، سودی، جلالی نائینی — نذیر احمد هم «جام کیخسرو» است. اردشیر بهمنی تحقیق مبسوطی درباره جام اسکندر دارد، و بر آن است که ضبط قزوینی بر ضبطهای دیگر ترجیح دارد؛ و با آنکه جام کیخسرو در جای خود درست است، در اینجا مراد حافظ جام اسکندر است. و آن جامی است که کید پادشاه هند، به قصد دعوت اسکندر به صلح و بازداشتنش از حمله به هند، همراه سه هدیه شگفتی آور دیگر به اسکندر پیشنهاد و پیشکش کرد. و آن جامی بود معجزه آسا از یاقوت ناب که هیچگاه محتویات آن با نوشیدن تمام نمی شد. (برای تفصیل ← «جام اسکندر»، نوشته اردشیر بهمنی، گلچرخ، سال اول، شماره ۱۳، ۲۹ بهمن ۱۳۶۴، ص ۷) این احتمال هم منتفی نیست، و در مقاله آقای بهمنی هم اشاره ای به آن هست که جام اسکندر ناشی از خلط اساطیر است و مراد از آن آئینه اسکندر است که خود کمابیش برابر با جام جم و در دیوان حافظ برابر با جام می است: آئینه سکندر جام میست بنگر. ولی يك سند مهم، یعنی اشاره صریح نظامی در شرفنامه نشان می دهد که مراد از جام اسکندر، همان جام کیخسرو، یا جام جهان بین است. و داستان از این قرار است که اسکندر به غار کیخسرو می رود و جام کیخسرو یا جام جهان بین را به دست می آورد و آن را می آزماید و جام هنوز همچنان جهان بین است و غیب نما: چو اسکندر آن تخت و آن جام دید سریری نه در خورد آرام دید

....

بلیناس فرزانه را پیش خواند	به نزدیک جام جهان بین نشاند
نظر خواست از وی در آیین جام	که تا راز او باز جوید تمام
چو دانا نظر کرد در جام، ژرف	رقمهای او خواند حرفاً بحرف...

(شرفنامه، ص ۳۳۵)

- ابوالفوارس: همان شاه شجاع است (← شرح غزل ۱۵۲، بیت ۱). بین این شاه شجاع ممدوح حافظ، و ابوالفوارس شاه [بن] شجاع کرمانی عارف بزرگ قرن سوم (← تذکرة الاولیاء، ص ۳۷۷-۳۸۱، ۸۵۵) وجوه تشابه اسمی غریبی هست. ضمناً شاه شجاع ممدوح حافظ از طرف مادر منسوب به قراختائیان «کرمانی» است. شاید حافظ و دیگران برای تکمیل این تشابه اسمی، شاه شجاع مظفری را به کنیه یا کنایه ابوالفوارس خوانده باشند. «شهسوار» که در شعر حافظ فراوانست، ظاهراً معادل و ترجمه فارسی همین کلمه است و غالباً به شاه شجاع اشاره دارد.

(۶) طرب سرا: یعنی سرائی که خاص طرب و تفریح، یا پر از طرب و تفریح است. در جای دیگر گوید:

طرب سرای وزیرست ساقیا مگذار
که غیر جام می آنجا کند گرانجانی
کمال الدین اسماعیل گوید:

طرب سرای بهشت از پی تو ساخته اند چرا نشسته ای از غم چنین دژم، برخیز
(دیوان، ص ۲۵)

- معنای بیت: اکنون رسم مودّت معمور و بنای عشرت و محبت معمور می گردد که از ابروی خوشنمای یار و وجنات چهره او بوی خیر و همت می آید. مهندس و سرا و معمور و طاق مراعات نظیر دارند، چنانکه رسم حافظ است.

(۸) کرشمه ← شرح غزل ۲، بیت ۷.

- معنای بیت: جلوه گری و دلربائی پنهانی تو که خود نوعی تجلی است، چندان عاشقان ترا مست و بیخود کرد که علم و عقلشان از دست بشد. به عبارت دیگر آنجا که جای شهود عاشقانه و عارفانه است، جای بوالفضولیهای عالمانه و برهان ورزیهای عاقلانه نیست.

- علم ← شرح غزل ۱۷۶، بیت ۲.

- عقل ← شرح غزل ۱۰۷، بیت ۵.

(۹) عزیز وجود: یعنی عزیزالوجود، ارجمند، کمیاب.

- معنای بیت: پس از آنکه دولتیان (هم به معنای اهل دولت و رجال و زعمای حکومت، هم به معنای بختیاران ← دولت: شرح غزل ۳۰، بیت ۶) شعر بی ارج مرا پسندیدند، این مس با کیمیای (← شرح غزل ۵، بیت ۹) لطف آنان تبدیل به زری شد که ارزشمند و کمیاب است.

یاری اندر کس نمی بینیم یاران را چه شد
 آب حیوان تیره گون شد خضر فرخ پی کجاست
 ۳ کس نمی گوید که یاری داشت حق دوستی
 لعلی از کان مروّت بر نیامد سالهاست
 شهر یاران بود و خاک مهربانان این دیار
 ۶ گوی توفیق و کرامت در میان افکنده اند
 صد هزاران گل شکفت و بانگ مرغی برنخواست
 زهره سازی خوش نمی سازد مگر عودش بسوخت
 کس ندارد ذوق مستی می گساران را چه شد
 کس نمی داند خموش

۹ حافظ اسرار الهی کس نمی داند خموش

از که می پرسی که دور روزگاران را چه شد

«شاید این غزل هم تذکر ایام شیخ ابواسحق باشد.» (حواشی غنی، ص ۳۴۹؛ نیز —
 تایخ عصر حافظ، ص ۱۳۶). برای تفصیل درباره شاه شیخ ابواسحاق — شرح غزل
 ۱۲۱.

(۲) آب حیوان: همان آب حیات است — آب خضر: شرح غزل ۲۴، بیت ۸.

— خضر — شرح غزل ۷۴، بیت ۴.

— فرخ پی — فرخنده پی: شرح غزل ۱۷۶، بیت ۶.

(۴) لعل پروری خورشید: قدما بر آن بودند که از تابش خورشید و سایر عوامل جوی و
 تحت الارضی، سنگها در دل معدنها تبدیل به لعل — یا گوهرهای دیگر — می شوند. سنائی
 گوید:

- هم از درد دل ایشان برون آمد سگی عابد هم از خورشید تابانست لعل سرخ اندر کان
(دیوان، ص ۴۳۳)

- سالها باید که تایک سنگ اصلی ز آفتاب لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن
(دیوان، ص ۴۸۵)

- لعل مصنوع آفتاب بود شیشه مصنوع شیشه گر باشد
(دیوان، ص ۱۰۶۴)

خاقانی گوید:

امید عدلش ملک را چون عقل در جان پرورد خورشید فضلش خلق را چون لعل در کان پرورد
(دیوان، ص ۴۵۶)

کمال الدین اسماعیل گوید:

چنانکه سنگ ز خورشید لعل می گردد بدانک روی نظر گه گهی بدان آرد
(دیوان، ص ۸۲)

سلمان گوید:

روشن شد این که از غضب اوست کافتاب خوناب لعل در دل احجار می کند
(دیوان، ص ۷۳)

- معنای بیت: چرا تابش خورشید و سعی باد و باران که قاعدتاً باید لعل در کان پرورد،
بی حاصل مانده است. حاصل آنکه چرا از پرده مروت مردی ظهور نمی کند، مردی اصیل و با
گوهر.

(۵) «شهر یاران» در مصراع اول و «شهر یاران» در مصراع دوم جناس خط دارند. خواجو
همین صفت را به کار برده است:

که می رود که پیام به شهر یار رساند حدیث بنده مخلص به شهر یار رساند
(دیوان، ص ۶۷۶)

(۶) توفیق: غزالی در تعریف توفیق می نویسد: «توفیق موافقت افکندن است میان قضای
خدای تعالی و میان ارادت [= اراده] بنده. و این هم در شر بود و هم در خیر؛ ولیکن به حکم
عادت عبارتی خاص گشته است در جمع کردن میان ارادت بنده و میان قضائی که در آن
خیرت بنده بود.» (کیمیا، ج ۲، ص ۳۷۶).

(۷) صدهزاران در اول بیت با عندلیبان و هزاران در مصراع دوم ایهام تناسب دارد. برای
تفصیل در این باب ← هزار: شرح غزل ۶۷، بیت ۵.

- عندلیبان ← بلبل: شرح غزل ۷، بیت ۱.

(۸) زُهره [= ناهید] الهه طرب و موسیقی است ← شرح غزل ۴، بیت ۸.

- سازی... نمی سازد: علامه قزوینی درباره این فعل نوشته است: «عجالتاً نمی دانم

مصدر این فعل به این معنی ساختن است یا سازیدن. [سعدی گوید:]

مطرب مجلس بساز زمزمه عود ساقی ایوان بسوز مجمره عود...

و نیز علی احتمال قوی این بیت حافظ:

چنگ بنواز و بساز، ار نبود عود چه باك آتشم عشق و دلم عود و تنم مجمر گیر

[و همچنین همین بیت مورد بحث]» (یادداشت‌های قزوینی، ج ۳، ص ۱۳۹)

- عودش بسوخت: این عبارت ایهام دارد و محتمل دو معنی است: الف) ساز عود

خوشاهنگ او (= بربط، رود) سوخت و نابود شد؛ ب) چوب عود خوشبوی او بسوخت و

عطر پراکند. ← عود: شرح غزل ۱۱۵، بیت ۱.

این کاربرد در شعر پیش از حافظ سابقه دارد. خواجه گوید:

رود من پرساز باشد گر بسوزد عود من نایم اندر چنگ باشد گر نباشد مزمرم

(دیوان، ص ۸۹)

حسینعلی ملاح حاشیه مفیدی در این زمینه دارد: «علی بن حسن باخرزی در بیت ذیل

عود را به دو معنا به کار برده است:

یا صاحب العودین لاتهملهما حرق لنا عوداً و حرك عودا

قاضی حمیدالدین عمر بلخی این بیت را چنین ترجمه کرده است:

ای آنکه عود داری در جیب و در کنار يك عود را بسوز و دگر عود را بساز.»

(حافظ و موسیقی، حاشیه ص ۱۶۴، به نقل از مقالات حمیدی، ص ۶۹).

زاهد خلوت نشین دوش به میخانه شد	از سر پیمان برفت با سر پیمانه شد
صوفی مجلس که دی جام و قدح می شکست	باز به يك جرعه می عاقل و فرزانه شد
شاهد عهد شباب آمده بودش به خواب	باز به پیرانه سر عاشق و دیوانه شد
مغیچه ای می گذشت راهزن دین و دل	در پی آن آشنا از همه بیگانه شد
آتش رخسار گل خرمن بلبل بسوخت	چهره خندان شمع آفت پروانه شد
گریه شام و سحر شکر که ضایع نگشت	قطره باران ما گوهر یکدانه شد
نرگس ساقی بخواند آیت افسونگری	حلقه اوراد ما مجلس افسانه شد

منزل حافظ کنون بارگه پادشاست

دل بردلدار رفت جان بر جانانه شد

(۱) زاهد یا حافظ؟ شادروان هومن بر آن است که در آغاز این بیت و غزل، «حافظ» به جای «زاهد» درست تر است. چرا که «زاهد» در هیچ غزلی «خلوت نشین» خوانده نشده است و هیچ گاه به میخانه نرفته و نمی رود؛ و در ابیات دیگر هم حالت های خود حافظ توصیف شده است و هیچ يك از این حالت ها با احوال زاهد مناسبت ندارد (حافظ هومن، ص ۴۲۰-۴۲۱).

در پاسخ ورد این نظر باید گفت اولاً هیچ غزل از میان غزل های حافظ نیست که با نام حافظ شروع شده باشد و در غزل فارسی هم بی سابقه است که شاعری غزلی را با تخلص آغاز کند. ثانیاً زاهد (← شرح غزل ۴۵، بیت ۱) که می تواند همان صوفی بیت دوم همین غزل باشد به هر حال از حافظ بیشتر خلوت نشین است، گرچه خلوت نشینی و سایر ریاضت کشی های او به قصد ریاست نه به قصد قربت و اعتکاف شرعی. ثالثاً ابیات اول تا سوم

در وصف پیمان شکنیها و کج تابیهای و حسرت خوردنهای زاهد صوفی، یا صوفی زاهد است. ضبط خانلری، سودی، عیوضی - بهروز، جلالی نائینی - نذیر احمد، افشار و قدسی نیز «حافظ خلوت نشین» است. ضبط قریب: «حافظ مسجد نشین» است. آقای انجوی در حاشیه در مورد ترجیح «حافظ خلوت نشین» بر «زاهد خلوت نشین» به این مصراع استناد کرده است: حافظ خلوت نشین را در شراب انداختی. فقط ضبط پژمان با قزوینی مطابق است.

- میخانه ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

از سر پیمان رفتن: یعنی فراموش کردن عهد، پیمان شکستن. در جای دیگر گوید: در ازل بست دلم با سر زلفت پیوند تا ابد سر نکشد وز سر پیمان نرود - با سر پیمانه شد: یعنی بر سر پیمانه رفت. یعنی به سراغ جام باده و شراب نوشی رفت. «با» به معنای «به» و «بر» در ادبیات پیش از حافظ و نیز شعر خود او فراوان نمونه دارد. غزالی می نویسد: «رسول (ص) در ابتدای کار خویش عزلت گرفت و با کوه حرا شد.» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۳۶). همچنین: «بوبر (رض) [که دست از انفاق بداشته بود] گفت ای والله دوست دارم، با سر نفقه دادن شد.» (پیشین، ص ۱۲۱). همچنین: اولیتر آن بود که اندر وسوسه و مناظره آن تا تواند نیاویزد و بزودی با سر مناجات شود.» (پیشین، ج ۲، ص ۲۳۳). عطار گوید:

بود و نابود تو یک قطره آبست همی که ز دریا به کنار آمد و با دریا شد
(دیوان، ص ۱۹۳)

سعدی گوید:

- اگر آن عهد شکن با سر میثاق آید جان رفتست که با قالب مشتاق آید
(کلیات، ص ۵۱۵)

- وه که من گر باز بینم روی یار خویش را مرده ای بینی که با دنیا دگر بار آمده ست
(کلیات، ص ۴۳۳)

- صفت یوسف نادیده بیان می کردند با میان آمد و بی نام و نشان گردیدیم
(کلیات، ص ۵۷۳)

- چشمی که نظر نگه ندارد بس فتنه که با سر دل آرد
(کلیات، ص ۶۵۴)

سلمان گوید:

- من اگر دیر و گر زود بود آخر کار / با سر خم شوم و در سر پیمان شوم
(دیوان، ص ۳۶۵)

- صوفی ز سر پیمان شد با سر پیمانه / رخت و بنه از مسجد آورد به میخانه
(دیوان، ص ۳۹۸)

حافظ گوید:

- در نمازم خم ابروی تو با یاد آمد

- یارب این نودولتان را با خر خودشان نشان

- صوفی ز کنج میکده با پای خم نشست

- مرا دگر ز کرم باره صواب انداز

- ورنه با گوشه رو و خرقه ما در سر گیر

- بفرما لعل نوشین را که زودش با قرار آرد

برای تفصیل بیشتر در این باب ← تعلیقات دکتر غلامحسین یوسفی بر التصفیه فی احوال المتصوفه، ص ۲۶۲.

- «پیمان» و «پیمانه» در مصراع دوم جناس زائد دارد. ← شرح غزل ۴۲، بیت ۳.

(۲) صوفی ← شرح غزل ۶، بیت ۱.

(۳) شاهد عهد شباب: ایهام دارد و دو معنی افاده می کند: الف) معشوق ایام جوانی؛ ب) ایام جوانی و خود جوانی که در حکم شاهی خوب و خواستنی است. در جای دیگر هم این تعبیر را به کار برده است:

از سر مستی دگر با شاهد عهد شباب رجعتی می خواستم لیکن طلاق افتاده بود
که در اینجا هم بیت ایهام دارد: از روی مستی هوسهای بر نیامدنی و آرزوی محال داشتم و (۱)
می خواستم با معشوق ایام جوانی خود دوباره پیوندم، اما امکان نداشت و طلاق ما رجعت یا رجوع نداشت؛ (۲) آرزوی دوباره جوان شدن داشتم اما امکان نداشت. در جای دیگر هم می گوید:

پیرانه سرم عشق جوانی به سر افتاد

که باز محتمل دو یا سه معنی است.

- پیرانه سر ← شرح غزل ۶، بیت ۵.

(۴) مغیبه ← شرح غزل ۷، بیت ۳.

(۵) خنده شمع = چهره خندان شمع: علامه قزوینی می نویسد: «مکرر حافظ و لابد

شعرای دیگر او [= شمع] را به خنده وصف کرده اند. ولی درست نفهمیدم که مرادشان از خنده شمع چه بوده است، و چه حالی و وصفی از احوال و اوضاع شمع را به گریه تشبیه کرده اند (... و گریه او البته واضح است مقصود از آن چیست، یعنی مقصود قطرات شمع مذاب است که گاه گاه از اطراف بر بدن شمع روان می شود). بعضی شواهد خنده شمع [در حافظ]:

- چهره خندان شمع آفت پروانه شد

- تو شمع انجمنی یکزبان و یکدل شو خیال و کوشش پروانه بین و خندان باش

- بر خود چو شمع خنده زنان گریه می کنم تا با تو سنگدل چه کند سوز و ساز من»

(یادداشت‌های قزوینی، ج ۳، ص ۱۷۳-۱۷۴)

حافظ اشاره‌های دیگر هم - جز آنچه علامه یاد کرده است - به خنده شمع دارد:

- آتش آن نیست که از شعله او خندد شمع آتش آنست که در خرمن پروانه زدند

- شمع اگر زان لب خندان به زبان لافی زد پیش عشاق تو شبها به غرامت برخاست

- میان گریه می خندم که چون شمع اندرین مجلس زبان آتشینم هست، لیکن در نمی گیرد

- دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی چو شمع خنده زنان ترك سر توانی کرد

خنده شمع سابقه کهنی در شعر فارسی دارد. از جمله منوچهری در لغز شمع، خطاب به

شمع گوید:

- تاهمی خندی، همی گریی و این بس نادرست هم تو معشوقی و عاشق، هم بتی و هم شمن

بشکفی بی نوبهار و پژمری بی مهرگان بگریی بی دیدگان و بازخندی بی دهن

(دیوان، ص ۷۰-۷۱)

وجه شبه بین خنده انسان و شعله شمع که غالباً لرزان است، باریک و بغرنج است، ولی

به کلی ناپیدا هم نیست. وقتی انسان می خندد، گویی چهره اش روشن می شود. ضمناً

درخشش دندانها نیز گویی به روشنی خنده می افزاید. وقتی که شعله قائم شمع بر اثر حرکت

هوا یا نسیم می لرزد و موج برمی دارد و افقی تر می شود، شبیه به دهان خندان و دندان نمای

آدمی می شود. دیگر اینکه خنده شمع به تقابل و قیاس با گریه او ساخته شده است. خنده

شمع از نظر قالب و قیاس نظیر خنده صبح و خنده برق است که هر دو در ادب منظوم فارسی

سابقه کهن و نمونه فراوان دارد. برای خنده صبح ← شرح غزل ۱۶۶، بیت ۱.

عطار بارها - بویژه در رباعیاتش - به خنده شمع اشاره کرده است:

- امشب به صفت شمع دلفروزم من می گریم و می خندم و می سوزم من

- با خنده و گریه کسم کاری نیست بر خود گریم چو شمع و بر خود خندم

- شمع که ز خود نهان فرومی‌گریم
- شمعست که همچو سرکشی می‌خندد
- شمع آمد و گفت اگر لبم پر خنده‌ست

می‌خندم و هر زمان فرومی‌گریم
وز بی‌خبری در آتشی می‌خندد
بر خود خندم که چشم من گرینده‌ست
(مختارنامه، ص ۲۲۷-۲۳۳، ۲۴۰)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:
دل شکسته‌ست هر آن پسته که لب بگشادست

سرگرفتست هر آن شمع که خندان باشد
(دیوان، ص ۴۶)

عبید زاکانی گوید:

این شمع که شب در انجمن می‌خندد
هر شب که به بالین من آید تا روز

ماند به گلی که در چمن می‌خندد
می‌سوزد و بر گریه من می‌خندد
(کلیات، ص ۸۳)

- معنای بیت: چهره سرخ و آتشین گل سرخ، بلبل (← شرح غزل ۷، بیت ۱) را از پای
درآورد و به دام عشق و محنت‌های عشق انداخت و خانه خرابش کرد (← خرمن سوختن:
شرح غزل ۵۵، بیت ۶) و چهره پر خنده شمع نیز پروانه را دچار عشق و آفت کرد. یعنی عشق
به مدد زیبایی معشوق است که عاشق را گرفتار می‌سازد و از پا درمی‌اندازد.
۶) گوهر شدن قطره: قدما بر آن بودند که قطره باران در دهان صدف می‌افتد و پس از
پرورش یافتن تبدیل به در می‌شود. غزالی می‌نویسد: «قطره باران... در درون صدف افتد،
پس پوست خویشتن فراهم کند و به قعر دریا فرو شود و این قطره‌های باران در درون خویش
می‌دارد، چنانکه نطفه در رحم، و آن را می‌پرورد در میان خویش؛ و آن جوهر صدف حق تعالی
بر صفت مروارید آفریده است، آن قوت به وی سرایت می‌کند به مدتی دراز، تا هر قطره باران
مرواریدی شود.» (کیمیا، ج ۲، ص ۵۲۲). نظامی گوید:

آب صدف گرچه فراوان بود در ز یکی قطره باران بود
(مخزن الاسرار، ص ۱۵۰)

سعدی گوید:

یکی قطره باران ز ابری چکید
که جایی که دریاست من کیستم
چو خود را به چشم حقارت بدید
سپهرش به جایی رسانید کار

خجل شد چو پهنای دریا بدید
گر او هست حقا که من نیستم
صدف در کنارش به جان پرورید
که شد نامور لؤلؤ شاهوار
(کلیات، ص ۲۹۷)

سلمان گوید:

الا تا قطره نیشان که از صلب سحاب افتد کند در یتیمش در صدف دریای گوهرزا..
(دیوان، ص ۲۳)

حافظ گوید:

دستخوش جفا مکن آب رخم که فیض ابر بی مدد سرشک من در عدن نمی کند
(۷) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.
- ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

صبا به تهنیت پیر می فروش آمد
 هوا مسیح نفس گشت و باد نافه گشای
 تنور لاله چنان برفروخت باد بهار ۳
 به گوش هوش نیوش از من و به عشرت کوش
 ز فکر تفرقه بازآی تا شوی مجموع
 ز مرغ صبح ندانم که سوسن آزاد ۶
 چه جای صحبت نامحرمت مجلس انس
 که موسم طرب و عیش و ناز و نوش آمد
 درخت سبز شد و مرغ در خروش آمد
 که غنچه غرق عرق گشت و گل به جوش آمد
 که این سخن سحر از هاتم بگوش آمد
 به حکم آنکه چو شد اهرمن سروش آمد
 چه گوش کرد که باده زبان خموش آمد
 سر پیاله پیوشان که خرقه پوش آمد
 ز خانقاه به میخانه می رود حافظ
 مگر ز مستی زهد ریا به هوش آمد

(۱) صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

(۲) مسیح نفس ← عیسی (ع): شرح غزل ۳۶، بیت ۶.

نافه گشای ← شرح غزل ۱، بیت ۲.

(۳) لاله ← شرح غزل ۳۷، بیت ۹.

معنای بیت: باد بهار چنان گرمای مطبوعی دارد، که گوئی لاله ها را مانند تنورهای کوچک فروزان کرده، و نهایتاً غنچه و گل را غرق عرق شبنم ساخته است.

(۴) هاتم ← سروش: شرح غزل ۲۳، بیت ۳.

(۵) تفرقه / مجموع = جمع و تفرقه: جمع و تفرقه دو اصطلاح متقابل عرفانی است.

هجویری در اشاره به آنها می نویسد: «... مراد به لفظ تفرقه: مکاسب است و به جمع: مواهب، یعنی مجاهدت و مشاهدت. پس آنچه بنده از راه مجاهدت بدان راه یابد، جمله تفرقه

باشد. و آنچه صرف عنایت و هدایت حق تعالی باشد جمع بود. و عز بنده اندر آن بود کی [اندر] وجود افعال خود و امکان مجاهدت، به جمال حق از آفت فعل رسته گردد...» (کشف المحجوب، ص ۳۲۶).

امام قشیری می نویسد: «لفظ جمع و تفرقه، اندر سخن ایشان بسیار بود. استاد بوعلی گفتی فرق [= تفرقه] آن بود کی با تو منسوب بود؛ و جمع آن بود که از تو ر بوده بود؛ و معنیش آن بود که آنچه کسب بنده بود از اقامت عبودیت و آنچه به احوال بشریت سزد آن فرق بود، و آنچه از قبل حق بود از پیدا کردن معانی و لطفی کردن و احسانی، آن جمع بود... و بنده را چاره نیست از جمع و تفرقه. زیرا که هر کی او را تفرقه نبود عبادتش نبود؛ و هر که او را جمع نبود معرفتش نبود...» (ترجمه رساله قشیری، ص ۱۰۳-۱۰۴).

حافظ بارها به تفرقه (از جمله با لفظ «پریشان» و «پریشانی») و به جمع (از جمله به لفظ «مجموع» و «جمعیت») اشاره کرده است:

- خلوت دل نیست جای صحبت اضداد
- کی دهد دست این غرض یارب که همدستان شوند
- جمع کن به احسانی حافظ پریشان را
- در خلاف آمد عادت بطلب کام که من
- خاطرت کی رقم فیض پذیرد هیئات
- خاطر به دست تفرقه دادن نه زیر کیست
- اهرمن ← شرح غزل ۹۱، بیت ۲.

- سروش ← شرح غزل ۲۳، بیت ۳.

(۶) مرغ صبح: مرغ صبح یا صبح خوان کنایه از بلبل است (لغت نامه، غیاث، آندراج).

در جاهای دیگر گوید:

- ز پرده ناله حافظ برون کی افتادی
- چه حالتست که گل در سحر نماید روی
- سوسن آزاد ← شرح غزل ۹۱، بیت ۷.

(۸) خانقاه ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

- میخانه ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

- زهد ریا ← شرح غزل ۱۲۹، بیت ۱.

کتابنامه، فهرست آیات، فهرست احادیث و اخبار،
فهرست کلمات شرح شده و فهرست اعلام در پایان
بخش دوم آمده است.

ACC No. 063
DP 1 DRS

Scientific & Cultural Publications Department
&
General Press
Tehran 1987

Hāfiz-Nāmeḥ

(A Selective Commentary on Hāfiz' Ghazals)

B. Khorramshāhi

PART 1

Scientific & Cultural Publications Company

&

Soroush Press

Tehran 1987

2047.

Gr 923.254
M963K.

Munirajak. K.
Ganung,

JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY
Kashmir Division - Srinagar

2047.
G² 923.254
M963 G².

Mumukshu Bhawan
Varanasi

JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY
Kashmir Division - Srinagar

Call No. _____

Acc. No. _____

Date _____

CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

